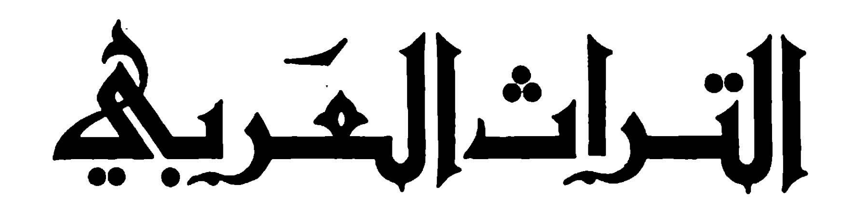





مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

السنة 19 - العدد 74



مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتّاب العرب - دمشق

العدد: ٧٤..رمضان- ١٤١٩ هـ- كانون الثاني"يناير" ١٩٩٩م-السنة التاسعة عشرة



□ ترسل المواد والمراسلات إلى العنوان التالي:

المدير المسؤول ـ اتحاد الكتّاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ـ ص.ب : ٣٢٣٠

هاتف: ٦١١٧٢٤٠ـ٦١١٧٢٤١ـ٦١١٧٢٤٢ـ٦١١٧٢٤٣ ـ فاكس: ٦١١٧٢٤٤




اتحاد الكتاب العرب

**ARAB WRITERS UNION**

**DAMASCUS** دمشق



مكتبة
لسان العرب
أ. علاء الدين شوقي
www.lisanarb.com


مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com
lisanearb.com رابط بديل

# المحتوى

ص

□

# حول ندوة ابن رشد في دمشق

مرت السنة الماضية ١٩٩٨ الذكرى المئوية الثامنة لرحيل ابن رشد، العلامة العربي- الإسلامي الكبير - قاضي إشبيلية وقرطبة، الفقيه، الطبيب، وأحد المفكرين العرب المسلمين الكبار، من كانت له الريادة، والأيادي البيض، طوال قرون عديدة، على حضارة الغرب ونهضته.

لقد صنف العالم الكبير "سارتون" الأطباء العرب في فئتين: فئة الأطباء الفلاسفة. وفئة الفلاسفة الأطباء. فهو يرى أن معظم أطباء ذلك الزمن كانوا يهتمون بالطب والفلسفة معاً، فمنهم من غلب عليه الطب، على الرغم من اشتغاله في الفلسفة كالرازي، ومنهم من غلبت عليه الفلسفة كابن سينا وابن رشد، على الرغم من اشتغالهما في الطب.

على أن ابن رشد كان فيلسوفاً، لا.. كالفلاسفة، وكان طبيباً لا كالأطباء، حتى إن صديقه ابن زهر الإشبيلي قال: "ابن رشد أعظم طبيب بعد جالينوس."

... في هذه المناسبة، أقيمت في دمشق ندوة دولية، شارك فيها مفكرون وباحثون عرب وأجانب، حول فكر ابن رشد وعبقريته وأهمية الدور الذي لعبه في تاريخ الفكر الإنساني عامة والعربي خاصة.

في هذه الندوة التي أقيمت بين ٧ و ١٠ شباط ١٩٨٨، بالتعاون بين كلية الآداب بجامعة دمشق وبين معهد ثربانتس بدمشق والمعهد الكتالاني للمتوسط- والاثنان.. من البلد الصديق: إسبانيا- ألقيت بحوث ودراسات عدة، تناولت جوانب مختلفة من إبداعات ابن رشد، في مختلف مجالات الفكر والفلسفة.

وكان طبيعياً أن تتفاوت هذه البحوث من حيث قيمتها وأهميتها وانسجامها والأهداف التي اختطتها مجلة "التراث العربي" لنفسها والتزمت بها، من حيث إحياء التراث، والتنقير عن الجوانب المضيئة الملهمة منه، والنقد نقداً إيجابياً لما هو جدير بذلك.

ولقد صادفتنا خلال اختيار ما سيأخذ طريقه للنشر مما ألقي في تلك الندوة، صعوبات فنية، منها أن كثيراً من الدراسات والبحوث، كان مكتوباً بخط غير واضح، وبدا جلياً-كما

لاحظ متابعو الندوة– أن بعض المفكرين المشاركين كانوا، يضيفون في أثناء إلقاء بحوثهم، إضافات لم تكن تخلو من أهمية، ولكنها لم تكن مكتوبة في الأوراق الأصلية.

لهذه الأسباب، اعتمدنا، في إعداد بعض البحوث، على آلة التسجيل والأشرطة التي سجلت عليها.

وقد اقتضى الأمر منا القيام بأكثر من مراجعة، مستعينين على ذلك بالزملاء الكرام في هيئة تحرير "التراث العربي".

ولسنا نزعم بعد ذلك أننا وصلنا إلى الغاية التي طمحنا إليها، والهدف الذي سعينا كي نبلغه، فجل من لا يخطئ. وإننا لنرجو ألا تكون أغلاطنا فادحة، ونرجو المعذرة من السادة الباحثين الذين لم نتمكن من نشر دراساتهم ، سواء مما أُلقي في الندوة المذكورة، أو مما أرسل إلينا خارج نطاق هذه المناسبة. والشكر كل الشكر والامتنان لمن أعاننا وساعدنا في إنتاج هذا العدد والسلام.

رئيس التحرير.

□□



*محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي*
*أبو الوليد " الحفيد ".*
(٥٢٠- ٥٩٥ هـ= ١١٢٦-١١٩٨م).

نصر الدين البحرة

**على** الرغم مما قيل من أن التسعينات هي عقد ابن رشد، فإن عام ١٩٩٨ شهد على نحو خاص اهتماماً بهذا المفكر العربي الكبير لفت النظر حقاً. وقد يكون سبب ذلك أن هذه السنة تصادف الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد. وشمل هذا الاهتمام أوروبا في بُعْدٍ عالمي فنظمت في هايدلبرغ بألمانيا ندوة كبيرة حول ابن رشد. وعقد يوم عمل بكامله في مبنى مجلس الشيوخ بفرنسا تحت عنوان "راهنية ابن رشد". وأقيمت ندوات في دمشق والقاهرة وتونس وبيروت وسواها من العواصم العربية، إحياء لذكرى الفيلسوف العربي الكبير. وأعلن في بيروت عن مشروع لإعادة نشر أعمال ابن رشد كاملة، في الوقت الذي صدرت فيه بالعربية ترجمة لكتاب ابن رشد الضائع "تلخيص السياسة لأفلاطون". وأعلن طبيب عربي مقيم في ألمانيا هو الدكتور نبيل بشناق اقتراحاً بإنشاء "مؤسسة ابن رشد للفكر الحر" تكون مقدمة لإعلان جائزة ابن رشد للفكر الحر، تشجيعاً للعلوم والفنون والآداب والإنتاج الفكري في الوطن العربي.

والواقع أن الاهتمام بابن رشد Averroes في الغرب لم يتوقف منذ مطالع النهضة الحديثة هناك. وتوالى المفكرون في الاعتراف بأهميته مفكراً عقلانياً، في زمن صعب ساد فيه المتزمتون والجهلة، في الأندلس وأوروبا والمشرق العربي في وقت معاً.

## ابن رشد مترجم وشارح أرسطو:

يقول لويج رينالدي في بحث عنوانه "المدينة العربية في الغرب":

"ومن فضل العرب علينا أنهم هم الذين عرّفونا بكثير من فلاسفة اليونان. وكانت لهم الأيدي البيضاء على النهضة الفلسفية عند المسيحيين. وكان الفيلسوف ابن رشد أكبر مترجم وشارح لنظريات أرسطو. ولذلك كان له مقام جليل عند المسلمين والمسيحيين على السواء. وقد قرأ الفيلسوف ورجل الدين النصراني المشهور توماس الأكويني، نظريات أرسطو بشرح العلامة ابن رشد. ولا ننسى أن ابن رشد هذا مبتدع مذهب "الفكر الحر". وهو الذي كان يتعشق الفلسفة، ويهيم بالعلم، ويدين بهما. وكان يعلمهما لتلاميذه بشغف وولع شديدين، وهو الذي قال عند موته كلمته المأثورة: تموت روحي بموت الفلسفة".

وفي كتابه "تاريخ موجز للفكر الحر" كتب المفكر الإنكليزي جون روبرتسون:"إن ابن رشد أشهر مفكر مسلم، لأنه كان أعظم المفكرين المسلمين أثراً وأبعدهم نفوذاً في الفكر الأوروبي، فكانت طريقته في شرح أرسطو هي المثلى".

وكتب المستشرق الإسباني البروفيسور ميغيل هرنانديز: "إن الفيلسوف الأندلسي ابن رشد سبق عصره، بل سبق العصور اللاحقة كافة، وقدم للعلم مجموعة من الأفكار التي قامت عليها النهضة الحديثة".

ورأى هرنانديز أن ابن رشد قدم رؤية أكثر شمولاً وإنسانية للمدينة الفاضلة. وكان يرى أن في الإمكان قيام كثير من المدن الفاضلة، تقوم بينها علاقات سلمية فاضلة –والمدينة هنا تكاد تعني الدولة تماماً– واعتقد أن قيام الحروب بين الدول هو نهاية العالم.

## ابن رشد.. عقلاني في الإسلام

وصدر هذه السنة "١٩٩٨" في طبعتين متتاليتين في باريس كتاب المفكر الفرنسي روجيه ارنالديز: "ابن رشد عقلاني في الإسلام". وهو ليس كتابه الأول عن ابن رشد، فقد سبق له أن خصه بثلاثة فصول في كتابه الذي أصدره عام ١٩٨٧ بعنوان "جوانب من الفكر الإسلامي".

إن هذا المفكر ينحو في مؤلفاته وأعماله منحىً دينياً حتى إنه تحدث عن ابن رشد في هذا الكتاب تحت عنوان "فكر ابن رشد الديني" إلا أنه رغم ذلك، ومع أنه عده مفكراً دينياً، فلم يستطع إلا أن يؤكد الطابع العقلاني لابن رشد، وهو يذهب أبعد من ذلك فيرى أن المعجزة الإسلامية، كما تتجلى في القرآن الكريم، إنما هي في الأصل ذات طبيعة دينية. وكما يلاحظ الأستاذ جورج طرابيشي فإن روجيه ارنالديز لا يتردد في أن يتبنى لحسابه الفكرة التي يذهب إليها عدد من مفسّري القرآن، وهي تلاحظ أن مفهوم المعجزة كان لابد أن يتطور مع تطور الأجيال والعقليات. "ففي زمن موسى كانت

السيادة للسحر، ومن ثم كان لابد أن تأتي معجزات موسى متفوقة على معجزات السحرة. وفي زمن عيسى كان الطب قد أصاب تطوراً. ومن ثم، كان لابد للمسيح أن يظهر القدرة على شفاء المرضى وبعث الموتى. أما في زمن الرسالة المحمدية، فكان ما أصاب تطوراً هو العقل نفسه، ومن ثم كان "إعجاز القرآن" هو المعجزة الوحيدة التي تقدر على انتزاع اقتناع الإنسان العاقل.".

## .. وليس العقلاني الوحيد

..في الوقت الذي لم يرد ارنالديز في كتابه الجديد، بحال من الأحوال، أن يقول إن ابن رشد فيلسوف قرطبة الكبير هو العقلاني الوحيد في الإسلام، فإنه من جانب آخر أظهر دوره في بعث الأرسطية الخالصة أولاً، وتخليصها ثانياً مما لحق بها من خلط، بينها وبين الأفلاطونية المحدثة، على أيدي "فلاسفة ملة الإسلام". من أمثال الفارابي وابن سينا.

وشدد ارنالديز على الصلابة والتماسك في شخصية ابن رشد وحياته، فإن ابن رشد فقيهاً مالكياً، هو ذاته ابن رشد طبيباً، وهو عينه ابن رشد فيلسوفاً أرسطياً، وهونفسه المتكلم الذي تصدى لنقد المتكلمين باسم توافق المعقول والمنقول.

ولاجدل في أن نشر كتاب ابن رشد الذي يلخص فيه سياسة أفلاطون، يساهم في إكمال جوانب الصورة المختلفة للفيلسوف القرطبي الذي كانت السياسة بين اهتماماته وشردته أكثر من مرة وجعلته يدفع ثمناً غالياً لاعتقاده وممارساته. وبصرف النظر عن أنه المرجع الوحيد لدراسة أفكار ابن رشد السياسية، فإنه يجمع بين الفكر السياسي النظري وبين النقد الصريح للممارسات السياسية عند العرب ولاسيما عرب الأندلس ويعطي السياسة بعداً واقعياً. ومن جانب آخر فإن ابن رشد يجمع هنا بين فكر أرسطو ومفاهيم الإسلام.

وربماكان هذا هو العمل الوحيد الذي نقله ابن رشد عن أفلاطون، وهو المتخصص بأرسطو. على أنه أشار إلى أن كتاب أرسطو ليس موفوراً بين يديه.

## نقل ثقافة الأندلس إلى أوروبا

كانت مكتبة قرطبة مدينة ابن رشد تضم يوم سقوطها أربعمئة وأربعين ألف مجلد. وكان في مكتبة طليطلة عشية سقوطها زهاء نصف مليون مجلد. وكذلك كان الأمر في مكتبة غرناطة العامة. وقد حمل الباعة المتجولون هذه المجلدات والكتب على ظهور البغال، وعبروا بها في قوافل طويلة جبال "البيرنة" وتوزعوا معها في مختلف أنحاء القارة الأوروبية، يبيعونها للطلاب والباحثين والتراجمة. وقد ظل النساخون والتراجمة في أوروبا يعملون مئة وخمسين سنة لنقل هذه الصفحات إلى اللغة اللاتينية وسواها. بعد ذلك بدأت نهضة أوروبا، وعرفت هذه القارة علوماً لم تكن قد سمعت

بها من قبل قط: الرياضيات والجبر والهندسة والفلك وعلوم الطب والتشريح والنبات والحيوان والكيمياء والصيدلة والفيزياء، فضلاً عن الفلسفة والمنطق والمعارف الأخرى.

## ابن رشد حجة مثقفي أوروبا

في ذلك الزمن، لم يكن ليعد بين المثقفين في أوروبا من لم يسمع بابن رشد، ولم يعرف بعض أفكاره وآرائه. تماماً مثلما ننظر اليوم إلى من لا يعرف "لافوازيه" و"انشتاين" و"ماركس" و"نيوتن" و"فرويد"...الخ.

كان ابن رشد حجة المثقفين في أوروبا، وكان السبيل لفتح الأذهان المغلقة وكسر الثوابت الجامدة.

إن أوروبا كلها، لم تعرف أرسطو المعلم الأول، على الوجه الصحيح، قبل أن تطّلع على كتابات الفيلسوف القرطبي ابن رشد. ذاك أنه هو الذي ترجمه إلى العربية -التي نقلوا عنها- وزاد عليه زيادات كثيرة. ويذهب المستشرق الإسباني خوان فيرنيت أبعد من ذلك فيقول:

"إن ذهنه الثاقب يستكشف في المصنفات العلمية، على وجه الخصوص، الثغرات والأخطاء التي ارتكبها الفيلسوف الإصطاغيري -نسبة إلى: اصطاغير المدينة المقدونية التي ولد فيها أرسطو- إلى درجة يُظنّ معها أن آراء ابن رشد الصائبة هي التي ربما أوحت لكوبرنيكو بضرورة أن يفسر حركة مجموعة نظامنا الشمسي على نحو مخالف لما ذهب إليه أرسطو وبطليموس".

هذا في الوقت الذي كان ابن رشد مؤمناً بأرسطو، متحمساً لآرائه إلى درجة أن "ابن سبعين" ذهب إلى القول: "لو أن أرسطو أكد أن المرء يمكن أن يكون في الوقت ذاته واقفاً وجالساً لأيده ابن رشد أيضاً.".

## صاحب أكبر تأثير على الفكر الإنساني

ودون مبالغة يذهب فيرنيت إلى أن ابن رشد هو الأندلسي الذي كان له أكبر تأثير على الفكر الإنساني عبر التاريخ. كان حفيداً لقاض من قرطبة، ومن هنا جاء لقب الحفيد الذي يطلق عليه أحياناً، ولكن لم يقيض له أن يلتقي بجده أو يعرفه، ذاك أنه ولد في السنة التي توفي جده فيها. وكان أبوه قاضياً أيضاً، وقد حثه على الاستماع إلى الدروس التي كان يلقيها كبار أساتذة عصره.

ويلاحظ فيرنيت أمراً في منتهى الأهمية، فقد كان ابن رشد يتمتع بذاكرة متميزة وقوية "لأن كاتبي سيرته يؤكدون أنه لم يكن يحفظ القرآن فقط عن ظهر قلب، بل أيضاً الكتاب الفقهي المعروف باسم "الموطأ". ولابد أنه في قراءته النصوص الكلاسيكية، قد استظهر قسماً منها كلمة كلمة، حسبما يتراءى لنا في بعض شروحه لأرسطو.".

## وعايش أعلام عصره

وقد عايش ابن رشد عدداً من أعلام عصره: أبي مروان عبد الملك بن زهر الطبيب الكبير المشهور، وكان بين الاثنين تعاون علمي طبي. وابن طفيل المفكر الطبيب وقد كان طبيب البلاط، فعندما تخلى عن ذلك خلفه ابن رشد، والشيخ محيي الدين بن عربي المفكر الشاعر المتصوف العظيم الذي حضر دفن ابن رشد عندما نقلت رفاته من مراكش إلى إشبيلية، حيث دفن في مقبرة ابن عباس. والزجال الأندلسي ابن قزمان الذي يعده بعضهم مؤسس فن الزجل، وتحدث عنه ابن خلدون في مقدمته.

وينقل الدكتور عبد السلام الترمانيني عن "المقَّري" أن ابن رشد عاش في بيئة كان فيها لكل العلوم عند أهل الأندلس حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم، ماعدا بعض الخاصة، فكانوا لا يتظاهرون بها خوف العامة، فكانت العامة تطلق اسم "زنديق" على كل من يشتغل بهما.

ويتابع الدكتور الترمانيني قائلاً: وقد أراد ابن رشد أن يلقي في بيئة الأندلس قبساً من نور الفلسفة، فاصطدم بصخرة الجهل والتعصب الذميم. ولاشكَّ أن أولئك الناس وجدوا تفسيراً رديئاً لما ذكرته "زيغريد هونكة" المستشرقة الألمانية، من أفكار آمن بها ابن رشد فهو القائل إن الحركة خالدة. ولكل حركة سبب. ولا زمن بلا حركة، ولايمكن أن نتصور أن للحركة بداية ونهاية. ألا يذكرنا هذا بنظرية النسبية عند انشتاين التي جاء بين مبادئها ربط الزمن بالحركة؟!

## ابن رشد.. وعقابيل السياسة

لقد عاش ابن رشد في ظل دولة الموحدين، وملكهم يومئذ أبو يوسف يعقوب المنصور بن عبد المؤمن، وبتأثير العامة أمر بإبعاده إلى "اليسانة" قرب غرناطة. إلا أن فيرنيت يقدم تفسيراً آخر لهذه المحنة. ويرى أن المفكر الأندلسي فقد حظوته لدواع سياسية "ذلك أن الخليفة يعقوب المنصور الذي كان يستعد لحملة يخوضها مع مسيحيي إسبانيا، سميت في مابعد يوم الأرك Alarcos، وجد أن من المناسب إثارة الحمية في نفوس أولئك المنجذبين إلى رهط الفقهاء، والذين كانوا لا ينظرون بعين الرضا -كما هي الحال دائماً- إلى دراسة الفلسفة فنفى ابن رشد إلى "اليسانة" المدينة اليهودية، ومنعت كتبه الفلسفية وأحرقت. وما إن تغلب الخليفة على المسيحيين [٩ شعبان ٥٩١هـ/ ١٨تموز١١٩٥م] حتى عاد مجدداً إلى ميوله القديمة، ورد الاعتبار إلى ابن رشد الذي لم يلبث أن وافاه الأجل المحتوم في مراكش.".

## ابن رشد أخصب كتاب العربية

كان ابن رشد من أخصب الكتاب باللغة العربية. كتب في الفقه والأصول واللغة والطب والفلسفة والفلك. وحين كتب أبو حامد الغزالي "تهافت الفلاسفة" يريد أن يشكك بمقولات الفلاسفة، ويبطل آراءهم في الإلهيات ويزعزع ثقة الناس فيهم، بغية إثبات قصور العقل البشري عن الوصول إلى الحقيقة في الأمور الإلهية، وأن يبين أن بلوغ الحق في هذا المجال، ووضع اليد على اليقين، لا يتمان عن طريق الحجج العقلية والاستدلال المنطقي، بل يكونان بالكشف الإلهامي، وبنور يقذفه الله في القلب، حينئذ تصدى ابن رشد للرد عليه في كتاب "تهافت التهافت" وبيَّن مافي رأي الغزالي من سفسطة تقوم على الأقاويل الجدلية والخطابية. يقول الدكتور الترمانيني "تناول ابن رشد المسائل التي هي محل نزاع بين الفلاسفة والمتكلمين وبسط القول فيها، مبيناً أن آراء الفلاسفة لا تخالف الشرع إلا ظاهراً، وأنهم من أجل ذلك لا يستحقون أن يُرْمَوا بما رماهم به الغزالي ظلماً".

## من كتب ابن رشد

وينقل خير الدين الزركلي في "الأعلام" عن ابن الأبار قوله في التكملة "كان يفزع إلى فتواه - أي: ابن رشد- في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه". لذلك يجمع الباحثون في سيرته على أنه كان من أطباء زمانه المعدودين- ومن هنا تعاونه مع الطبيب المعروف ابن زهر- ولكتابه "الكليات" أهمية تاريخية وعلمية في آن معاً، فهو أول مؤلَف يشرح وظائف أعضاء الجسم ومنافعها شرحاً مفصلاً ودقيقاً.

وضع ابن رشد أكثر من خمسين كتاباً في مجالات مختلفة، فلم يكن الطب الذي برع فيه الرجل حتى اعتمده أمراء زمانه والملوك، سوى واحد من الميادين التي كانت له فيها صولات وجولات.

من هذه الكتب "التحصيل" في اختلاف مذاهب العلماء. و"الحيوان" و"فصل المقال في مابين الحكمة والشريعة من الاتصال" و"منهاج الأدلة" في الأصول. و"المسائل" في الحكمة و"بداية المجتهد ونهاية المقتصد" في الفقه. و"جوامع كتب أرسطاطاليس" في الطبيعيات والإلهيات" و"تلخيص كتب أرسطو" و"علم مابعد الطبيعة" و"شرح أرجوزة ابن سينا" في الطب.

## ابن قزمان يحيّي ابن رشد

وممن كتبوا فيه فرح أنطون: "ابن رشد وفلسفته"، ويوحنا قمير: "ابن رشد" ومحمد يوسف موسى: "ابن رشد الفيلسوف" وعباس محمود العقاد:"ابن رشد". ويرجح البروفيسور فير نيت أن ابن رشد ذاع صيته في وقت مبكر، ذلك أن الشاعر الزجال ابن قزمان (ت٥٥٥هـ-١١٦٠م) أهداه قصيدة زجلية يقول فيها:

| | |
|---|---|
| لمنْ لهذا المليح مثالْ | وخِصال ولَدُ خلِقَ فيهْ |
| فمتى ذُكِره جمالْ | مَنْ شبَه ولَدُ ما ظَلَمْ |
| فإلى من هَويتَ يُمالْ | لم يَرِثْ خَصْلَ من بَعيدْ |
| ومتى ذُكرَ كرَمْ | لا غنى أن يكُنْ نظيرْ |
| فلابن رشد أبو الوليدْ | جَدُّ القاضي الكبيرْ |
| رفيع الهمّ هُـ نزيهْ | لمنْ ترى الكنيةً كف تَسير |
| كلّ مولا غُلامْ يَجيهْ | |

## ابن رشد: نكب مرتين

يتساءل المرء أخيراً، ما إن كان في خطورة التراث الفكري الذي تركه ابن رشد وأهميته التاريخية والعالمية، ماقد يعوض بعض الشيء عن المحنة التي تعرض لها في أخريات أيامه، ونهاية حياته، منفياً.. متعباً، يعاني من أحزان كثيرة، بينها تنكر قومه له، وعلى رأسهم المنصور، وحرق كتبه، وبعده عن وطنه وأهله، وشعوره المرير بالإحباط والخيبة؟

فإذا كان هذا حال كثيرين من رواد الفكر المجددين في العالم، وخاصة في العصور الوسطى، في الشرق والغرب، فإن ماذكره الفريد فرج عن ابن رشد يبقى صحيحاً في جميع الأحوال: "فكأنه نكب مرتين: مرة في قرطبة مدينته العامرة إذ اتهم في دينه. ومرة في روما. ذاك أن العلوم الجديدة التي عرفتها أوروبا بعد ترجمة الكتب العربية إلى اللاتينية وسواها من لغات أوروبا، أحدثت ثورة في الأفكار القديمة، مما دفع البابا عام ١٢١٠م إلى تحريم تداول الكتب العربية أوترجمتها... أو الجهر بما فيها.



## مراجع:


١- فضل الأندلس على ثقافة الغرب- تأليف: المستشرق خوان فيرنيت: Juan Vernet ـ نقله عن الإسبانية: نهاد رضا - قدم له ووضع حواشيه: فاضل السباعي- دمشق- دار إشبيلية ١٩٩٧.

٢- أحداث التاريخ الإسلامي بترتيب السنين- تأليف وتصنيف: د. عبد السلام الترمانيني- الجزء الثالث- المجلد الأول- دار طلاس بدمشق ١٩٩٤.

٣- شمس العرب تسطع على الغرب- تأليف: المستشرقة الألمانية: زيغريد هونكه- نقله عن الألمانية: فاروق بيضون وكمال دسوقي- منشورات دار الآفاق الجديدة- بيروت- الطبعة الثامنة ١٩٨٦.

٤- الأعلام- تأليف: خير الدين الزركلي- المجلد الخامس- دار العلم للملايين- الطبعة الخامسة ١٩٨٠.

٥- جورج طرابيشي: "ابن رشد عقلاني في الإسلام" جريدة الحياة- بيروت- العدد ١٢٨٩٩- تاريخ ٢٨ حزيران ١٩٩٨.

٦- وليد نويهض: "تعليقات على ندوة تونس حول ابن رشد- جريدة الحياة- بيروت العدد ١٢٧٨٥- تاريخ ٥ آذار ١٩٩٨.

٧- جورج تامر: "تلخيص ابن رشد لكتاب أفلاطون في السياسة ومشكلة التراث"- جريدة الحياة- بيروت- العدد ١٢٩٥٩ تاريخ ٢٧ آب ١٩٩٨.

٨- المرجع في تاريخ العلوم عند العرب- تأليف: الدكتور عبد الرحمن مرحبا- منشورات دار الفيحاء ١٩٧٨- توزيع مكتبة السائح- طرابلس.

٩- دعوة لإنشاء "مؤسسة ابن رشد للفكر الحر" -جريدة الحياة- العدد ١٢٧٦٩ تاريخ ١٧ شباط ١٩٩٨.

١٠- ألفريد فرج " محنة ابن رشد" مجلة الدوحة- قطر- عدد آب ١٩٨٥.

١١- نصر الدين البحرة "ابن رشد سبق عصره" مجلة الطلائع- دمشق: ٢٤-٩-١٩٨٥.

□□□

# مدخل تاريخي
# إلى "عالم ابن رشد"

د. محمد محفل
جامعة دمشق

**المصادر**: عندما وُلد (أبو الوليد محمد بن أحمد /ابن رشد) في قرطبة عام (٥٢٠هـ/١١٢٦م)، كان قد مضى على وجود العرب في الأندلس، زهاء أربعة قرون. نقول "الوجود" لا "الفتح"، لتحفّظنا من الروايات والأخبار كما جاءت في المصادر العربية القديمة. لا نوّد أن نتطرق إلى مغالاة بعض المراجع المعاصرة التي تضرب صفحاً عن أخبار "الفتح" المعهودة، مما يُخرجنا عن الموضوع، ولكن لا بد من الإشارة -انطلاقاً من منهجية النقد التاريخي- إلى وهن تلك الروايات والأخبار وتناقضها وتضاربها، لعدة أسباب، منها الذاتي والموضوعي.

فقبل كل شيء، تقتصر أخبار وروايات "الفتح" -النصف الأول من القرن الثامن الميلادي على طرف واحد: المصادر العربية الإسلامية. لافتقار الطرف الآخر، الفرنجي اللاتيني إلى هذا النوع من التصنيف -في تلك الفترة، لتدهور المستوى الثقافي، بعد سقوط الدولة الرومانية، وتدفق القبائل والأقوام البدائية الجرمانية وغيرها، عبر نهري الراين والدانوب، مجتاحةً مختلف بلدان الجناح الغربي للإمبراطورية الرومانية، ومنهم (الفاندال) الذين عبروا مضيق جبل طارق، ليستقروا في المغرب الأوسط، وخلدوا بذلك اسمهم في "الأندلس" كما سنرى. ولسوء الحظ، لا نجد نظيراً لإيسيدورس، أسقف إشبيلية (حوالي ٥٦٠-٦٣٦)، بمعلوماته الموسوعية وأخباره عن أقوام القوط والفرنجة، أي قبل دخول العرب إلى الأندلس بقرن تقريباً. ويشير جوزيف رينو في كتابه (١) إلى إيسيدورس آخر*، عاصر وقائع وحوادث العقود الأولى للقرن الثامن، ويستشهد مراراً بحولياته، رغم تناقض وتضارب أخبارها ورواياتها. أما بالنسبة للمصادر البيزنطية، فلا نجد ما يشفي غليلنا بالنسبة لتلك الفترة من تاريخ الأندلس.

أما إذا جئنا إلى مصادرنا العربية -الإسلامية، فلا يختلف الأمر كثيراً عما لاحظناه أعلاه. وها

* يذكره كأسقف بَجَة.

*هي أشهر المصادر، نذكرها تسلسلاً من الأقدم إلى الأحدث.*

ونبدأ بكتاب (فتوح مصر والمغرب) لابن عبد الحكم (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله)، المتوفى سنة ٢٥٧هـ /٨٧١م. وكان أبوه عبد الله بن عبد الحكم، قاضياً ورئيساً للمالكية في مصر. وعُملت له الطبعات أو الترجمات الجزئية، وإليكم بعضها:

**Ibn Abdalhakem'S History Of Spain, Edited And Translated By John Harris ,- Göttingen And London, 1858**

ونشر جزءاً منه المستشرق 'Masse عام ١٩١٤ـ بعنوان:

**2-Histoire De La Conquête De L'Egypte, Du Maghreb Et De L'Epagne**

كما ترجم Gateau قسماً منه إلى الفرنسية في:

**La Conquete De L'Afrique Du Nord Et De L'Espagne, Tunis 1931**

وقد نشرته بالعربية (لجنة البيان العربي) القاهرة ١٩٦١.

ثم نأتي إلى (تاريخ افتتاح الأندلس) لابن القوطية. وقيل إن نسبه يعود إلى جده الأعلى (عيسى بن مُزاحم)، الذي تزوج ابنة ملك القوط Oppa حين جاءت إلى دمشق تشكو ظلم عمها أردبست للخليفة هشام بن عبد الملك. ورحل عيسى مع زوجته هذه إلى الأندلس، فسكن إشبيلية وبقي نسله بها. أما مؤرخنا (أبو بكر محمد ابن عمر بن عبد العزيز/ ابن القوطية، فقد وُلد بقرطبة وتلقى تعليمه فيها وفي إشبيلية. وقيل إن أبا علي القالي* أحسن الثناء عليه عند الخليفة الحكم الثاني**، وقال إنه أعظم علماء الأندلس. وتوفي أبو بكر بقرطبة، عام ٣٦٧هـ / ٩٧٧م.

ونشر Houdas هذا الكتاب (تاريخ افتتاح الأندلس) في باريس عام ١٨٨٩، بعنوان:

**Ibn al -Qautisja, Histoire de la Conquete de l'Andalousie. ed. Houdas, in Recueil de textes et de traductions, publie', par les professeurs de l'Ecole des langues orientales, Paris 1889, 219 ff.**

مع الإشارة طبعاً إلى نشرة (خوليان ريبرا) العربية والإسبانية، مدريد ١٩٢٦.

وإضافة لتاريخه، ترك لنا ابن القوطية (كتاب الأفعال)، الذي نشره جويدي في ليدن عام ١٨٩٤. وهكذا كما نلاحظ، تنحصر أخبارنا بالنسبة للكيان العربي الأول في الأندلس (القرن الثاني هـ /الثامن م) بمصدري: ابن عبد الحكم وابن القوطية. مع مصادر أخرى متأخرة، سنأتي على ذكر أشهرها. وطبعاً لا ننسى هنا (ابن حيّان) كأقدم مؤرخ أندلسي (٩٨٨-١٠٧٦) في كتابه (المقتبس في

---

* (٢٨٠هـ/ ٨٩٣م-٣٥٧هـ/ ٩٦٧م) لغوي مشرقي أقام في بغداد قبل أن يرحل إلى الأندلس. علّم في قرطبة ونشر فيها علم العربية وتوفي فيها. له "الأمالي" و كتاب البارع في اللغة"

** _٣٠٢هـ /٩١٤م- ٣٦٦هـ /٩٧٦م)، الخليفة الأموي الثاني في الأندلس، بعد وفاة والده عبد الرحمن الثالث الناصر عام (٣٥٠هـ /٩٦١م) تغلب على ملكي قشتالة ونافارا وصدّ النورمانديين والفاطميين. شجّع العلوم والآداب، فغدت قرطبة في عهده من أكبر المراكز الثقافية والحضارية آنذاك.

تاريخ رجال الأندلس).

أما بالنسبة لتاريخ ابن عبد الحكم، فهو الأقدم، ولكن صاحبه وضع التصنيف في مصر، الخاضعة لنفوذ العباسيين -أعداء الأمويين -حتى قيام الدولة الفاطمية في مصر، التي فتحها جوهر الصقلي للمعز لدين الله الفاطمي، (عام ٣٥٩هـ /٩٦٩م)، بعد الفترتين الطولونية (٢٥٤هـ -٨٦٨م) والأخشيدية (٣٢٣هـ /٩٤٣م -٣٥٨هـ /٩٦٨م) ولكل ذلك، فنحن لا ندري مدى صحة أخبار وروايات الفتح الذي لم تسجل وقائعه في وقتٍ قريب بعد حدوثه، وإنما "روى الوقائع جنود عائدون وحفظها رواية قُصّاص في مصر على الأغلب، وأخيراً دُونت الروايات بعد وقت طويل -ابن عبد الحكم ومن أخذ عنه -(م.م)، مما جعل أحداث الفتح المكتوبة ملونة بلون أسطوري قصصي يختلط فيه الواقع بالخيال: كجعل التحالف بين يوليان والعرب نتيجةً لرغبة هذا الأخير في الانتقام لشرفه من لذريق، الذي اعتدى على عفاف ابنته، وكتلك الخطبة المزعومة المنسوبة لطارق ابن زيْاد وقصة إحراقه السفن للقطع بين جنده وبين العودة. رغم أن خطوات عمله كانت تهدف دائماً إلى تأمين الاتصال مع المغرب لا إلى قطعه. وكذلك كانت الإمدادات تتوالى بعد ذلك من المغرب إلى الأندلس(٢).

وإضافة لذلك، فما هو نصيب كره العباسيين لكل ما هو أموي، في تشويه سلوك الخلفاء الأمويين وقوادهم- لدى ابن عبد الحكم وغيره- شرقاً وغرباً، كالروايات في سيرة يزيد الأول ابن معاوية ثم يزيد الثاني ابن عبد الملك وانصرافهما إلى اللهو والخمرة والنساء وكذلك سيرة الحجّاج وبطشه وطغيانه، ومن هنا فما هي المزاعم -لدى ابن عبد الحكم ومن جاء بعده- في وصف اللقاء بين موسى بن نصير ومولاه طارق بن زياد وما تمّ فيه من تأنيب موسى لمولاه واذلاله له إلى حدّ الضرب، لأنه يحسده لما لقي من شرف النصر. وقد طلب منه أن يتوقف عن التقدم قبل فتح طليطلة، وأن ينتظر مجيئه إليه كي يستأثر هو بكل شرف النصر والفتح، علماً أن الوقائع تدل على شيء آخر، إذ إن عمل موسى يكمّل عمل طارق ويرفع الخطر عنه. كما أن الاذلال المزعوم في اللقاء يتنافى مع ما حصل بعده؛ إذ بقي طارق على رأس جيشه ليتابع عمليات الفتح في جهة من الشمال، بينما تابع سيده ابن نصير عمله في جهة أخرى.. وتلك المزاعم -بعد عودة القائدين إلى الشام بأمر من الوليد الأول - والذي خلفه أخوه سليمان بعد وفاته (عام ٩٦هـ /٧١٥م) وتلك الاتهامات باحتجان الأموال وعدم اتباع الشرع في توزيع الغنائم، ثم مصيرهما المفجع إلخ..

أما بالنسبة لابن القوطية، فالأمر مختلف، إذ صنّف تاريخه في ظل خلافة قرطبة، ومع ذلك، فهل نقبل كلياً رواياته عن فترة "الفتح"، وقد جاءت بعد الوقائع بأكثر من قرنين؟!

ليس بودنا أو بالأحرى بمقدورنا هنا أن نأتي على ذكر مختلف الدراسات التاريخية، في الفترة الفاصلة بين القرن الثامن وعصر ابن رشد، فهذا ليس همنا أو قصدنا، وهي تُعد بالمئات. وما علينا إلا أن نلقي نظرة خاطفة على علوم التاريخ والجغرافية والعلوم الدينية وكتب السيرة والطبقات والمصنفات العلمية من طب ورياضيات وفلك وكيمياء، في موسوعة بروكلمان "تاريخ الأدب

العربي"، لنتيقن من ذلك. وينحصر همنا في الاقتراب من عصر ابن رشد ونجد ضالتنا في (ابن عذاري المرّاكشي)، (توفي عام ٦٩٥هـ /١٢٩٥م)، والذي ألف في العقود الأخيرة من القرن السابع الهجري، كتابه المعروف "البيان المُغرب في تاريخ الأندلس والمغرب"، أي بعد وفاة ابن رشد بأقل من قرن. وقد نشره دوزي (رايتهارت) الهولندي، في جزأين، على أساس مخطوطة ليدن رقم (٩٩٥) في ليدن سنة ١٨٤٨ -١٨٥١، وترجمه بعد ذلك إلى الفرنسية، **Fagnan**، الجزائر ١٩٠١-١٩٠٧. ونشر **Levi -Provençal** الجزء الثالث سنة ١٩٣٠. على أساس مخطوطه بفاس بعنوان:

**Histoire De L'Espagne Musulmane Au XIe siècle.**

ثم أعاد بروفنسال وكولان نشر الجزأين الأول والثاني في ليدن سنة ١٩٥١-١٩٥٢. مع التصحيحات التي أجراها دوزي للنص. ونشر جزءٌ رابع (قطعة من تاريخ المرابطين)، بعناية الدكتور إحسان عباس (دار الثقافة بيروت ١٩٤٧).

ومن أواخر المصادر القديمة لتاريخ الأندلس وعلمائها مصنف المقّري (نفح الطيب من غُصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب*. والمقري هو (أبو العباس أحمد بن محمد المقّري التلمساني المالكي الأشعري) ولد قبيل سنة (١٠٠٠هـ /١٥٩١م) في تلمسان ودرس في فاس ومراكش. وحج في السابع والعشرين من عمره وتزوج بعد ذلك بالقاهرة، ثم ذهب إلى القدس. وحتى سنة (١٠٣٦هـ) كان قد حجّ خمس مرات، وزار المدينة المنورة سبع مرات وألقى هناك دروساً في الحديث. وبعد ذهابه إلى القاهرة فالقدس، انتقل إلى دمشق، حيث سكن في المدرسة الجقمقية(**)، وراح يلقي دروساً في الحديث، وفكّر في الإقامة بدمشق ولكنه توفي فجأة في عام (١٠٤١هـ /١٦٣١م) وهو مصاب بالحُمّى. وكتابه (نفح الطيب..) هو تاريخ للدولة والعلماء في الأندلس مع تفصيل حياة لسان الدين ابن الخطيب. وقيل إنه ألّفه بطلب من علماء دمشق. وطبع الكتاب كاملاً في بولاق وفي القاهرة، في نهاية القرن الماضي، وذلك في أربعة مجلّدات وراجع **Pascual de Gayangos** عدة مخطوطات للمصنف (مخطوط بطرسبرج روزن ٥٧، وليبزج ٦٦٩، باريس ٥٨٢٨، الرباط ٣٥٧الخ) قبل أن يضع كتابه عن تاريخ الأسر الإسلامية الحاكمة في الأندلس، فتناول التاريخ السياسي منذ البداية مع اختصار وتعديل في الترتيب. وأصدره في لندن عام

* ٧١٣هـ / ١٣١٣م - ٧٧٦هـ/١٣٧٤م) وزير ومؤرخ وأديب ولد في لوشه، جنوبي غرناطة من أسرة هاجرت من الشام إلى الأندلس عُرف بـ (ذي الوزارتين) الأدب والسيف) اتهم بالزندقة فقتل. وله إلى جانب مؤلفات أخرى، مصنف "الإحاطة بأخبار غرناطة".

** من مشيدات العصر المملوكي، أنشأها الأمير التركماني الأصل سيف الدين جَقْمَق، نائب السلطنة بدمشق (٨٢٢هـ/١٤١٩م) ودُفن فيها بعد اعتقاله وقتله في قلعة دمشق بعد سنتين من ولايته، وتقع إلى الشمال المجاور للجامع الأموي، وإليه ينسب (سوق جقمق) وهو سوق مدحت باشا الحالي، وكذلك خان جَقْمَق في نفس السوق. ويشغل المدرسة حالياً (مُتحف الخط العربي)....

١٨٤٠ بعنوان:

**The History Of Mohammedan Dynasties In Spain, Extracted From The Nafhu, Ttib By Ahmad El- Makkari, Translated And Illustrated By Pascual De Gayangos, London 1840.**

ولدينا نسخة معاصِرة حققها ونشرها في القاهرة ١٩٤٩ الأستاذ (محمد محيي الدين عبد الحميد).

***

وعودة من جديد إلى مصادرنا الفرنجية وكيف كان يتصور الغرب الفرنجي الأندلس والإسلام."لاحظنا أن المصدرين المذكورين أعلاه لـ(ايسيدوروس الاشبيلي ودوبجة) هما مصدران كنسيان، أو بالأحرى لرجال دين من الأساقفة. ونحن نعرف أن الأدب والمعرفة وكل ما يمتّ إلى الثقافة قد انسحب بشكل عام إلى الأديرة وبتعبير آخر، لدينا بعض الوثائق الكنسية تشير إلى الأندلس، اعتباراً من القرن الثامن م؛ وحتى عصر النهضة الأوروبية*. ولندرك قيمتها، فما علينا إلاّ أن نرجع إلى مؤلف رينو المذكور آنفاً وغيره. يقول رينو(٤): "والكتّاب المسيحيون في العصور الوسطى، كانوا يطلقون على جميع فئات الغزاة المسلمين اسم "الوثنيين". والوثنية هي شديدة البعد عن الإسلام الذي حطمَ الأصنام. والواقع أن الإسلام ينادي بعبادة إله واحد لا شريك له، خالق السموات والأرض. ولشدة استفظاع الإسلام للوثنية، يمنع تصوير كل ما هو حيّ..

".. وقد زعم كاتب التاريخ المنسوب إلى رئيس اساقفة تورين(**)، أنه يوجد في الأندلس على شاطئ البحر فوق عمود شديد الارتفاع صنم من البرونز صنعه محمد بنفسه، ويعبده المسلمون، وكذلك ادعى فيلومين في تاريخه القصصي حول غزو شارلمان لمقاطعة لا نجدوك(***)، أنه يوجد تمثال لمحمد مصنوع من فضّة مذهبّة في مدينة أربونة (هكذا جاء في النص والمقصود بذلك مدينة Narbonne الحالية م.م)****، وضع في معبدٍ أثناء احتلال المسلمين لهذه المدينة ومن جهةٍ أخرى، جاء في مسرحيةٍ بعنوان "ألعاب سانيكولا" كانت تلقى كثيراً من النجاح في العصور الوسطى، إن أميراً مسلماً من إفريقية***** كان يعبد صنماً اسمه "تيرفاجنت" Tervagant، وانه كان يغطي خديه بأوراقٍ من الذهب حينما يحصل على حاجته. وأخيراً فقد جاء في القصيدة (الملحمية م.م)

---

* إشارة إلى الوثائق البولندية، التي حققها بمقتضى منهج تاريخي نقدي، البولنديون نسبة إلى اليسوعي (جان بولندس ١٥٩٦-١٦٦٥).

** مقاطعة واقعة إلى الجنوب الغربي من الحوض الباريسي، على بعد حوالي (٢٥٠كم) من باريس.

*** مقاطعة فرنسية واقعة حالياً إلى الجنوب -الغربي من فرنسة، غطت في العصر الوسيط كونتيّة تولوز.

**** تذكرها المصادر العربية باسم (أربونة)، وتقع قريبة من البحر الأبيض المتوسط، شمالي مدينة PERPIGNAN، وهي غير بعيدة عن جبال البرنس، القائمة بين فرنسة وإسبانية.

***** المقصود هنا المغرب العربي، ولا سيما الأقصى منه.

الفرنسية التي تروي أعمال البطولة التي قام بها رولاند* (نحن نتبع الترجمة العربية الأخيرة، عام ١٩٨٤، والمتوفرة في المكتبة الجزائرية وغيرها، والأصح هي المآثر الحربية Les exploits Guerriers كما جاءت في النص الفرنسي الأصلي م.م) إن سكان سرقسطة** المسلمين، وقع اختيارهم على مغارةٍ لتكون معبد آلهتهم، وإنهم نصبوا في هذه المغارة تمثالاً من الذهب في يده صولجان، وعلى رأسه تاج. وادعى الكاتب أن المسلمين يجتمعون في هذه المغارة حينما يريدون أن يطلبوا رضا الله. واسم تيرفاجنت الذي يُحرَّف أحياناً إلى "تيرماجنت" يتردّد كثيراً مع اسم "ابولين" في الروايات الخيالية الفرنسية القديمة وفي غيرها من كتب الأدب (رواية البنفسج Roman de LA violette). وهذه الأسماء يدعي أنها آلهة إسلامية (والصحيح كما جاء في النص الأصلي إن هذه الأسماء تشير إلى آلهة إسلامية م.م) وهذه الادعاءات والمزاعم تكثر، خصوصاً، في مسرحية سانت نيكولا (س)، التي تحتوي على تمثال نصفي متوّج أطلق عليه اسم محمد (موضوع عبادة المسلمين م.م) ويضيف الكاتب بعد ذكر أمور أخرى: "... فيا لسخرية القدر والجهل الأعمى بالإسلام.. وما هو السبب الذي دفع بآبائنا (وكان على المترجم أن يقول: بأسلافنا، ففي النص الفرنسي nos ancetres م.م) إلى هذا الوهم والخطأ، يا ترى؟؟ ذهب بعض العلماء إلى أن النورمانديين*** وغيرهم من

---

* من كبار قواد المملكة أو بأحرى الامبراطورية الكارولنجية (نسبة إلى كارلوس ماغنوس)، شارلمان (٧٤٢-٨١٤) تقول الروايات إنه قتل في (وادي رونسفو، جبال البرنس)، وهو يحارب البشكنش وقيل العرب. وجعلته الأسطورة بطل "ملحمة رولان".

** مدينة في شمال إسبانية وهي من مدن الثغور، ظلت تحت السيطرة العربية حتى عام (١١١٩م) قبل أن يحتلها الإسبان.

*** الترجمة الحرفية للكلمة "رجال الشمال" وهم الفيكنج: ظلّوا على وثنيتهم حتى القرن التاسع قبل أن يعتنقوا المسيحية اشتهروا بغزواتهم المدمرة لأوروبة الغربية احتلوا غربي فرنسة وانجلترة.وتركت أعمال النورمانديين هذه وطبائعهم بصمات في صفحات مجازية مشتقة من اسميهم في الفرنسية إضافة لمعناها الأصلي تعني: غامض).وفي الألمانية القديمة بالإضافة لمعناها تعني pfiffig ماكر، normannisch الوثائق الكارولنجية، وقد راحوا يغيرون على حدود الامبراطورية الكارولنجية ويزرعون الرعب والدمار، منطلقين من شبه جزيرة سكانديناڤية (دانمرك، السويد، النرويج) وتصفهم الوثائق الكارولنجية بالأوباش النهابين وفرضوا الأتاوات على ملوك الفرنجة بعد شارلمان وفي عام ٩١١، عقد الملك الفرنجي شارل السابع اتفاقاً مع زعيمهم (Rollon) تنازل فيها الملك الفرنجي عن المنطقة الغربية لمملكته التي اشتهرت فيما بعد باسم Normandie ومن هناك انطلقوا لغزو انجلترة، حيث أصبح غليوم الفاتح ملكها بعد انتصاره في معركة Hastings (عام ١٠٦٦) على الملك هارولد الثاني.

ولم يتنصروا إلا في غضون القرن العاشر. وبعد أن نالوا بركة الكنيسة، راحوا يحاربون باسمها، وكان لهم شأن كبير في الحملات الصليبية: إن كان في الشرق أو في جنوب فرنسة (ضد الكاثار / الالبيجوا)، ومن زعمائهم Tancrede de HAUTEVille (توفي عام ١١١٢)، الذي لعب دوراً بارزاً في الحملة الأولى (١٠٩٥-١٠٩٩) وأصبح أمير الجليل فانطاكية. ومن المعروف أن القبائل الجرمانية والنورمانديين ظلت على وثنيتهم حتى مطلع القرن التاسع، كما تشير إلى ذلك الوثائق الكارولنجية وكلمة paien الفرنسية مأخوذة من paganus اللاتينية. <==

الشعوب الوثنية كانوا من ضمن الشعوب التي كان يشملها اسم سارازن*، وبالتالي، فإن موطن أسماء مثل تيرفاجنت وأبولين وغيرها هي البلاد الشمالية، الذين كانوا يعبدون الأوثان. وهكذا خلط العامة بين المسلمين وهذه الشعوب بصورة مخجلة".

هذه المقتطفات جاءت في كتاب فرنسي، صدر -كما قلنا- في عام ١٨٣٦. ولو أخذنا مرجعاً فرنسياً معاصراً، هو **Nos Ancêtres Les Sarrazins**، للكاتب السويسري **Bojen Olsommer**، الصادر في لوزان عام ١٩٨١، والذي ترجمناه وعلقنا حواشيه، وأصدرته وزارة الثقافة في دمشق عام ١٩٩٥، لرأينا صوراً أخرى تكمل اللوحة، ولا سيما بعد دراسة الوثائق البولندية وأخرى، لم تكن معروفة في مطلع القرن التاسع عشر.

وعلى كل، يمكننا القول، إن مختلف الدراسات الأندلسية المعاصرة، العربية منها والأجنبية، قد أغنت اللوحة لعالم الأندلس -ما قبل ابن رشد- وجعلتها أكثر وضوحاً وحيوية عما كانت عليه سابقاً.

## عالم الأندلس:

بعد أن عرف الإغريق إسبانية أقاموا مراكز لهم على شواطئها الجنوبية والغربية أطلقوا عليها اسم **Iberia** أي بلاد الايبريين. وأقدم مصدر يوناني يخبرنا بذلك هو هرودوتس** في تاريخه (الكتاب الأول ١٦٣) حيث يقول: "واعلم أن أهل مدينة فوقية المذكورة [على الشاطئ الأيوني جنوبي شرق جزيرة **Lesbos** موطن الشاعرة **Sapho** الذين راحوا يزاحمون الكنعانيين/ الفينيقيين في التجارة البحرية في البحر الأبيض المتوسط منذ القرن السابع (ق.م) م.م] هم أول من مارس الأسفار الطويلة في البحر بين الأغارقة وهم الذين عرفوا (اكتشفوا م.م) بحر الأدرياتيك والبحر التيريني وبلاد ابيرية وجزيرة طرْطِسُوس **TARTESSOS** (وقع هرودوتس في الوهم فهي مدينة وليست جزيرة

---

تركت أعمال النورمانديين هذه وطبائعهم بصماتها في صفحات مجازية مشتقة من اسمهم ففي الفرنسية normand إضافة لمعناها الأصلي تعني (غامض) وفي الألمانية normannisch القديمة بالإضافة لمعناها الأصلي تعني pfiffig ماكر، موذٍ وأحياناً débrouillard الفرنسية، وفي الألمانية أيضاً الاسم الموصوف normanne المذكر و Normannin تعني في المجاز geriebener Kerl بمعنى: محتال، مخاتل وتعني داهية، مكار، ومن الغريب أن لا نجد هذه الصفات المجازية في الإنكليزية فمثلاً يترجمون التعبير الفرنسي:
A Normand -Normand et demi set a thief to cath a thief ثم في العربية كيف نعلل كلمة "كفار" في (سورة الحديد (٢٠) "اعلموا أنما الحياة الدنيا لعبٌ ولهوٌ وزينةٌ وتفاخرٌ بينكم وتكاثرٌ في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيجُ (ييبس) فتراه مصفرا ثم يكون حطاماً..) فالكفار لا تعني سوى الزرّاع، الفلاحين الخ.

* وهو الاسم الذي اطلقه الفرنجة على العرب المسلمين لا سيما في إسبانية والمغرب.

** ولد في هاليكار ناسوس (بودروم الحالية) على الشاطئ الأيوني، وهي عاصمة مقاطعة قارية (حوالي ٤٨٤ق.م- ٤٢٠) له مصنفه الشهير (التاريخ).

م.م) ولم يكن عندهم سفائن مستديرة بل كانت ذات خمسين مجذافاً..)، وهي المرة الوحيدة التي نجدها لدى هرودوتس، ثم يظهر الاسم بعد ذلك لدى ثوكيد يدس (المولود في آثينة (حوالي ٤٦٠ ق.م - ٤٠٠)، والذي اشتهر بتاريخه (حرب البلوبونيز)، وهو بحق (أبو التاريخ) وليس هرودوتس، حيث لا يكتفي بذكر الواقعة أو الحدث، بل يحاول الربط بين السبب /العلة والظاهرة /المعلول، دون أن يهمل الشروط والأوضاع الاقتصادية الاجتماعية.

وظل الاسم معروفاً لفترة لدى الرومان. ولكن بعد معركة **Zama** (٢٠٢ق.م)، التي وضعت حداً للحرب القرطاجية -الرومانية الثانية (٢١٨-٢٠١ق.م) والتي انتهت لصالح روما، كان من ضمن شروط معاهدة الصلح أن تتنازل قرطاجة عن ممتلكاتها في إسبانية، التي أصبحت خاضعة لروما. ثم نأتي إلى اسم **Hispania** في الكتابات اللاتينية، وأقدم مصدر لاتيني نجد فيه التسمية الجديدة هو **Cicero**( 89 و **Tusc 1**) ثم لدى يوليوس قيصر في مؤلفيه **Bellum gallicum, 3, 23**) و(39 و **Bellum Civile1**).

ثم لدى **Suetonius** في (سير الأباطرة الاثني عشر)، في سيرة أوغسطوس). أما المؤرخ تيطوس ليفيوس (٥٩،٦٤-ق.م -١٧م) فلم يذكر في مصنفه (التاريخ الروماني) اسم **Hispania** بل أشار إلى سكانها باسم **Hispani**(٢٧-٢١) ومن المعروف أن الرومان لاقوا الأمرّين في إخضاع البلاد بعد انسحاب قرطاجة ومن أشهر الانتفاضات ضد روما، تلك التي تزعمها القائد الإسباني **Viriatus**، والتي دامت ثماني سنوات (١٤٧-١٣٩ق.م)، والتي اشتعلت أثناء الحرب القرطاجية الرومانية الثالثة (١٤٩-١٤٦ق.م) تلك الحرب التي انتهت بتدمير قرطاجة، بعد أن أغلقت روما مختلف الأبواب أمام القرطاجيين بجملة **Scipion** الشهيرة **Delenda est Carthago** * ولم تتمكن روما من اخماد نيران الثورة ضدها إلا بعد أن دبّرت غيلة اغتيال **Viriatus**، قائد الانتفاضة، الذي جعل من **Lusitania** (البرتغال حالياً تقريباً) مركزاً لأعماله ضد روما، التي دفعت الثمن غالياً، بتدميره عدة فيالق رومانية.

ويقول الدكتور أحمد بدر(٥) نقلاً عن المؤرخ الإسباني **Aguado** في مؤلفه **Historia De España** (ج١، ص٥٢٠) إن أقدم اسم معروف لشبه الجزيرة هو **Ophioussa** (أوفيوسا) بمعنى "بلاد الأفاعي" ومع أن للاسم قرابة بالجذر اليوناني **Ophis** بمعنى "الأفعى" و **Aphites**"شبيه بالأفعى" الخ.. فلم نعثر في المعاجم اليونانية القديمة على اسم "أفيوسا" إشارة لشبه الجزيرة، بل على اسم مشتق من **Ophis**، إشارة إلى جزر الدائرة **Kylades** في بحر ايجة ومن أشهرها جزر: اندروس، فاكسوس، ياروس، سوروس، ميلو، ميكونوس، التي تشكل دائرة حول جزيرة **Delos** الواقعة في الوسط. أما بالنسبة لاسم هسبانية، فيقول **Aguado** إن الرومان أخذوها عن الكنعانيين /الفينيقيين الذين أطلقوا الاسم على شبه الجزيرة بمعنى "ساحل الأرانب" وفي الواقع، أخذت الكنعانية تنتشر (بلهجتها القرطاجية) في شمال إفريقية وبعض أرجاء إسبانية، حيث أسس

---

* وتعني باللاتينية: يجب تدمير قرطاجة"

القرطاجيون عدة معمرات- سنأتي على ذكر بعضها، منذ القرن السادس (ق.م) وظلت هذه اللهجة، التي أطلق عليها الرومان اسم (Poenicus, Punicus) بمعنى قرطاجي، من Puniceus (أحمر قان، أرجواني) الخ.. وكما نعلم، قرطاجة هي ابنة صور الشهيرة بنسيجها، ذي اللون الأرجواني، وكان لوناً "نبيلاً" (لدى أعضاء مجلس الشيوخ الروماني وعنهم أخذه الاكليروس المسيحي شرقاً وغرباً) ألم يقولوا أن القديس أغسطينوس كان يكرزُ بالكنعانية. ولكن الاسم الذي يذكره Aguado لا يعني بالكنعانية "ساحل الأرانب= /إيشيبانيم" بل "الأرانب فقط (هشفينم) من الكنعانية بمعنى (أرنب، غرَير)، ونجد الاسم أيضاً في اللهجة المؤابية وكذلك في النقوش اللحيانية. ومع التحوير وإبدال الشين بالسين -وهو أمر معروف -نحصل على هسبانية.

ولكن لدينا اقتراح آخر، قد يكون أقرب إلى واقع الأمر، حيث نجد كلمة سفينة بالآرامية بمعنى (سفينة كالعربية. وبإضافة هـ التعريف الكنعانية نحصل على هِسْبينة، وبإبدال (ف بالـ p) وهو شائع أيضاً في الآرامية وأبجدية جبيل، نحصل على هِسْبنيه) وبإلحاق (يا) إشارة الجمع نجد هسبانيا(ة). و(يا) إشارة الجمع المؤكد نجدها مراراً في الآرامية: صيدنايا، صحنايا، داريا، قدسايا.. وتشير التسمية حينئذ إلى معنى (السفن) جمعاً، ألم ينتقل الكنعانيون إلى شبه الجزيرة بالسفن، وألا تبدو شبه الجزيرة الإسبانية كسفينة /سفن تطفو على سطح البحار.

أما اسم "الأندلس" فالأرجح أن العرب سمعوه لدى وصولهم إلى شمال إفريقية من أهل المنطقة، وقد أطلقوه على القسم الجنوبي لشبه الجزيرة. ومن المعروف أن الفندال الجرمان قد اجتاحوا أرجاء بلاد الغال (فرنسة) وإسبانية وعبروا البحر ليستقروا في شمال إفريقية حيث أقاموا دولتهم في بلاد تونس وجزء من الجزائر، (ما بين ٤٢٨-٤٧٧) قبل أن يقضي عليها جوستينيان الأول، إمبراطور بيزنطة (٥٢٧-٥٦٥) في عام ٥٣٣، في حملاته المتتالية في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط ليسترجع شمال افريقية من الفندال وبعض أطراف إيطالية من الأوستروغوت (القوط الشرقيين، وبعض البقاع الإسبانية من الفيزيغوت (القوط الغربيين).

ولكن من هم هؤلاء الفندال؟ الذين خلدوا ذكراهم في اسم الأندلس. يبدو أنهم كانوا محاربين أشداء، وخلفوا الدمار والرعب في النفوس ولم تسلم روما البابوية من شرهم، لدرجة أن كلمة Vandalismus اللاتينية اللاحقة راحت تدل على نهب الآثار والروائع وتدمير الأوابد. وانتقلت الصفة فيما بعد إلى اللغات الأوروبية: vandalisme الفرنسيةو vandalism الانكليزية بل حتى لدى أبناء جلدتهم فيما بعد vandalish, vandalismus في الألمانية، وكل ذلك للإشارة إلى أعمال النهب والتدمير.

وأول ذكر لهم، نجده لدى الكاتب الموسوعي اللاتيني Plinius Secundus Major (٢٣م-٧٩م) في موسوعته الكبرى (٤-٨٩)، ولكن باشارة عابرة؛ ثم يذكرهم المؤرخ اللاتيني Tacitus(٥٥؟- ١٢٠م) في مصنفه Germania الذي كتبه على الأرجح ما بين (٩٨و ١١٠م)،

أمام الضغط المتصاعد للأقوام الجرمانية على حدود الإمبراطورية، قبل أن تسقط العاصمة بعد بضعة قرون. وأوّل من تعامل مع الجرمان يوليوس قيصر (عام ٥٣ق.م) بعد أن أخضع البقاع الشمالية الشرقية لبلاد الغال، وذلك على شكل مناوشات على الحدود، ليس إلا. ولم يحاول الرومان التوّغل في الأعماق، بعد عبورهم الراين، إلا فيما بعد. ومن أشهر تلك الحملات، حملة **Varus** (٩م)، حيث أباد القائد الجرماني **Arminius** الكتائب الرومانية بعد مقتل القائد الروماني وذلك في غابات **Teutoburg** ولقد خلدت التقاليد الشعبية الألمانية ذكرى الانتصار باسم **Herman (Arminius)**.

ويأتي ذكر **Vandali -Vandalus** في **Germania** (الفصل الثاني) إلى جانب **Suebos, Gambrinios, Marsos** ويمكن ترجمة العنوان بـ (طبائع الجرمان). ولا بدّ لكل باحث في أصول الجرمان إلا أن يبدأ بهذا المصدر، (ويقال بأنه كان في عداد كتب هتلر المفضلة) ثم نجد اسم **vandalus** لدى الكاتب **Flavius Vopiscus** أحد كتاب التاريخ الأوغسطي **Historia Augusta**، الذي يغطي الحقبة من مطلع حكم الامبراطور هادريانوس (١١٧-١٣٨) وحتى مطلع عصر الامبراطور **Diocletianus** (٢٨٤-٣٠٥).

لقد نُسي أصل الاسم فيما بعد في سحر العالم الأندلسي.

عندما دخل العرب المسلمون إلى الأندلس في العقود الأولى من القرن الثامن الميلادي، ليزداد عددهم مع الزمن وليضفوا الطابع العربي على البلاد تدريجياً، كانت شبه الجزيرة قد أفاقت من هول الصدمة البربرية. بعد شتى الاجتياحات المدمرة. وتشكّلت إسبانية أصلاً؛من امتزاج عنصري الكلت والإيبريين. والكلت هم الأقدم ونجدهم في مختلف بقاع أوروبة الغربية، لا سيما في بلاد الغال وإيطالية وانجلترة وإسبانية، ونعثر على آثارهم طوال العصر الحديدي الثاني (القرن الخامس ق.م وما بعد) أما في شبه الجزيرة، فقد سكنوا المناطق الشمالية والغربية، في حين أن الإيبريين قد تكاثروا في المناطق الجنوبية والشرقية. ومن المعروف أن الكنعانيين -الفينيقيين قد عرفوا البلاد اعتباراً من القرن التاسع (ق.م) مع تأسيس قرطاجة أو قبل ذلك بقليل. وقد عُثِر على نقوشهم في أرجاء وجزر عديدة من الحوض الغربي للبحر المتوسط: صقيلة، سردينية، جزر الباليار الخ.. ومن اسبانية انطلق هانيبعل لينقضّ على روما، عبر جبال الألب، في الحرب الثانية، وحاول الرومان تدمير كل أثر قرطاجي في شبه الجزيرة، بعد تدمير وحرق قرطاجة (عام ١٤٦ق.م) ومع ذلك، خلّد القرطاجيون بلهجتهم الكنعانية الغربية ذكراهم، في أسماء عديدٍ من البلدات والمواقع. وعلى كلٍ عندما دخل العرب- المسلمون البلاد وجدوا مدناً قديمة، كما أقاموا مدناً جديدة نتعرف عادةً على أصولها من أسمائها. ولو رجعنا إلى مصدر جغرافي شامل(٦)، وعنينا به (معجم البلدان) لياقوت الحموي (٥٧٥هـ/ ١١٧٩م- ٦٢٧هـ /١٢٢٩م)، لرأيناه يذكر لنا المدن التالية بحسب تسلسلها الأبجدي:* :

---

* ونستفيد هنا من آخر منجزات المرحوم د. شاكر مصطفى (تاريخ المدن الإسلامية)، في جزأين، إصدار دار طلاس ١٩٩٧ لا سيما ج١، ص١٨٢ وما بعدها.

أبطير : حصن بالأندلس بمقربة من بطليوس من بناء محمد بن أبي عامر.

أقليش : مدينة لها حصن في الأندلس. وهي قاعدة كورة شنترية. وهي محدثة بناها (الفتح بن موسى بن ذي النون).

ألبيرة : نزلها جند دمشق من العرب وكثير من موالي عبد الرحمن الداخل وهو الذي أسسها. خربت فيما بعد وانتقل أهلها إلى غرناطة.

تطيلة :شرقي قرطبة، اختطت في أيام الحكم بن هشام (١٨٠هـ /٧٩٦م- ٢٠٦هـ-٨٢٢م).

الجزيرة الخضراء:وتسمى جزيرة أم حكيم، مدينة مشهورة يقابلها في البر الإفريقي سبتة. ولا يحيط بها البحر وهي متصلة ببرّ الأندلس.

دانية : من أعمال بلنسية على ضفة البحر شرقاً، كثيرة التين والعنب واللوز. وعليها سور حصين من ناحية المشرق في داخل البحر والسفن واردة عليها وصادرة عنها ومنها كان يخرج الأسطول الحربي وفي مينائها ورشات لبناء السفن.

الزاهرة : مدينة متصلة بقرطبة بناها المنصور بن أبي عامر (ت٣٩٣هـ /١٠٠٢م) لما استولى على دولة خليفته هشام.

الزهراء :مدينة صغيرة اختطها قرب قرطبة عبد الرحمن الثالث الناصر عام (٣٢٥هـ /٩٣٦م) وأنفق في عمارتها من الأموال ما لا يحصى.. وهي في سفح جبل بُطُلّش.

طريف : مدينة وميناء في جنوبي الأندلس غربي جبل طارق. يبدو أن عندها كانت تؤخذ الجبايات على التجارة. وقد صار اسمها علماً في اللغات الإسبانية والفرنسية والإيطالية وغيرها، على تحديد الأسعار **Tarif, Tariffa**، وقلنا بالعربية تعرفة.

غرناطة : من المدن المحدثة بعد البيرة، في أيام الفتنة بالأندلس. حصنها الصنهاجيون ثم خلفهم في ذلك بنو باديس- احتلها المرابطون عام (٤٨٣هـ/١٠٩٠م) واتخذها (محمد بن نصر)، مؤسس سلالة بني الأحمر عاصمة له، فظلت قاعدة هذه الدولة حتى سقوطها (عام ٨٩٨هـ/١٤٩٢م) وأصبحت في أيامهم مركزاً حضارياً وثقافياً لامعاً. من آثارها العربية قصر الحمراء. وفي اسمها رنّةٌ لاتينية **(grenade granatum** الرمّانة.

القصر : على ضفاف النهر الكبير، خصبة كثيرة الألبان واللحم والعسل. تبعد عن البحر حوالي (٤٠كم).

لاردة : مدينة قديمة ابتنيت شرقي مدينة وشقة. في ولاية جليقية الشمالية. كانت خربة قبل أن يجدّد بناءها العرب عام (٢٧٠هـ/ ٨٨٣م)، فأصبحت من مدن الثغور الشمالية بعد تحصينها.

**مجريط** :هي مدريد عاصمة إسبانية. بناها الأمير (محمد بن عبد الرحمن الثاني الأموي، ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م- ٢٧٣هـ /٨٨٦م)، فوق مستودعات من المياه الجوفية، ومن هنا اسمها مجرى /مجريط. أحاطها بأسوار خارجها خندق. وقالوا (مِجْر + ite الكثير = مجرى الماء الكثير) ولم تُعلَن عاصمة لإسبانية إلا في عام ١٥٦١)، في عهد فيليب الثاني ابن شارل الخامس Carlos Quintus.

**مُرْسِيَة** : من أعمال تدمير، اختطها عبد الرحمن بن الحكم بن هشام (٢٠٦هـ /٨٢٢م- ٢٣٨هـ /٨٥٧م) وسمّاها تدمير بتدمر الشام. ومرسية مدينة بائدة جدّد بناءها العرب.

**ألمُرِيَة** : مدينة كبيرة على الشاطئ الجنوبي الشرقي. إحدى بوابات الشرق، منها يركب التجار وفيها تحلّ مراكبهم وفيها مرفأ ومرسى للسفن. ومنها يخرج الأسطول لردّ الغزاة. بناها عبد الرحمن الناصر بعد أن كانت قريةً في عام (٣٤٤هـ /٩٥٥م) لتكون مرصداً بحرياً. وهي أشرف وأشهر مراسي الأندلس.

**وشقة** : مدينة حصينة لها سوران من حجر، بينها وبين سرقسطة،حوالي (٨٠كم) وهي من مدن الثغور الشمالية.

وهي حسنة البناء متحضرة ذات متاجر وأسواق عامرة وصنائع قائمة، وهي مدينة قديمة قد جدّد سورها واحتوت على أكثر من ستين مسجداً وهي كريمة التربة ويحيط بها من جنباتها جنات مغروسة وحدائق من الثمار. وحاصر العرب المدينة منذ دخولهم الأول حصاراً طويلاً قبل أن يستأمن أهلها لأنفسهم وذراريهم.

**قُرْطُبَة** : عاصمة الأمويين وموطن ابن رشد. وقرطبة مدينة قديمة وورد ذكرها لدى Plinius في موسوعته Naturalis Historia (٣٤،٤) وهي غنيّة عن التعريف، ويكفي القول إنهم شبهوها بباريس بأوجها واحتوت قرطبة، في القرن العاشر الميلادي، أيام عبد الرحمن الثالث الناصر (٢٧٨هـ /٨٩١م ٣٥٠هـ /٩٦١م) خمسمائة ألف نسمة، بينما لم يبلغ عدد سكان باريس في منتصف القرن السادس عشر سوى ٣٠٠ ألف نسمة، مع أنها كانت حينئذٍ عاصمة مملكة مركزية، ومن أشهر ملوكها في ذلك الوقت، فرنسوا الأول (١٤٩٤-١٥٤٧) راعي النهضة الفرنسية.

واشتهرت قرطبة بمسجدها الجامع، وهو أحد صروح الهندسة المعمارية، وكان من المراكز الثقافية الكبرى آنذاك، حيث يتحلّق مئات الطلاب حول أساتذة العلم الموروث في رحابِ مكتبةٍ حوت آنذاك حوالي (٤٠٠ألف مخطوط) وكادت أن تضاهي مكتبات القاهرة الفاطمية وبغداد العباسية. جهزها امراؤها بقنوات لتوزيع الماء الشروب على مختلف أحيائها، إضافة لشبكة مجارير عامة -في وقت سابق لعصر الملك الشمس(لويس الرابع عشر ١٦٣٨-١٧١٥)،الذي جعل فرساي عاصمة الملكية الفرنسية،حيث كانت تقضي سيدات القصر الأنيقات الضرورات الطبيعية في أطراف أدراج سلالم القصر(٧).

وحسبنا أن نعود بالذاكرة إلى شبه الجزيرة في ذلك العصر. فبعد مضي قرنين فقط، بلغت إسبانية تلك الفيريفوطية، (الهزيلة والمتخلفة- بشهادة ايسيدوروس الإشبيلي، المذكور سابقاً) قمة من قمم الحضارة.

ولم يقتصر الأمر على قرطبة، كعاصمة للتعليم والعلم ومصدر للثروات، بل اشتهرت كل من Gadiz (قادش الكنعانية)، مثلها مثل سائر المدن التي حملت ذات الاسم في بلادنا، في أيام الكنعانيين، وغرناطة واشبيلية وطليطلة ومرسية وبلنسية والمرية الخ.. التي اشتهرت كلٌ منها بمعاهدها العليا وصناعاتها واستثمار مناجمها وحرفها وتجارتها وزراعتها، التي أغنت شبه الجزيرة أضعافاً مضاعفة قياساً لكل ما جلبته فيما بعد فتوحات ما وراء البحار وذهب بلاد (أنكا وآزتك ومايا).. وماجرّه كل ذلك فيما بعد، من ويلات وكوارث على المغلوبين على أمرهم، وفيما بعد على الغالبين أيضاً.

وعلى غرار باريس أو روما في أيامنا روجت إشبيلية الزي (الموضة) مقروناً بالعطور والحلي وأدوات الزينة. أما قادش، فكانت المعلمة في تخطيط قواعد الهندسة المعمارية المدينية. ولا نظير لطليطلة في صنع الأسلحة ولسرقسطة في صناعة الفراء. وذاع صيت قرطبة في معالجة الجلود وتصنيعها وكلمةCordonnerie بالفرنسية مشتقة من Cordova -إضافة لإتقانها (صناعة البلّور - الزجاج الأبيض الشفّاف) وهو من اختراعها. وأبدع الأندلسيون في عمليات قلع الرخام واستخراج الركزان (معادن غير خالصة) وتعدينها والقرمدة (صناعة القرميد) وغزل القطن وحلّ الحرير من الفيلجة (الشرنقة) كما ذاع صيتهم بصناعة الورق (المستورد أصلاً من سمرقند) وفي بناء الترسانات، لصنع السفن وإصلاحها، إضافة لفنون الملاحة البحرية. ولم يكن لهذه المعجزة الاقتصادية أن تتحقق لولا الأسواق والتجارة البحرية، في البحر الأبيض المتوسط، وقد هيمنوا على شؤونها.. وراحت تزداد أكثر فأكثر محاصيل الحمضيات والورديات والعنب والدرّاق والخوخ الخ.. وكذلك البقول والنباتات العطرية، بفضل نظام ريّ جديد، أما بساتين الزتيون فامتدت على مدى البصر. ولا يغيب عن بالنا ذكر الحرائس (مرابط الخيل)، في الوادي الكبير Guadalquivir (الذي يسقي قرطبة واشبيلية قبل أن يصب في المحيط الأطلسي) إضافة لتربية الثيران والمواشي والدواجن والأرانب (أحد حقول اختصاص إسبانية آنذاك) وكذلك تربية البغال، للنقل في الطرق الوعرة والجبلية، إلى غير ذلك من أمثلة أخرى عن تنوع الأعمال الزراعية والتربية الحيوانية وفقاً لطبيعة الأرض.

لا نطمح لدراسة مختلف الشروط والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التي سمحت وبالتالي ساعدت على هذا الازدهار العام إن كان في الأرياف أو في المدن.

وقبل كل شيء وحتى عصر ابن رشد، يمكننا تحديد الأوضاع السياسية للبلاد كالتالي:

أ- فترة الفتح الأول، كما جاءت في الروايات المعهودة وحتى عودة موسى بن نصير وطارق بن زياد إلى دمشق سنة ٩٥هـ/ ٧١٥م.

ب- عصر الولاة (٩٧هـ/ ٧١٦م- ١٣٨هـ ٧٥٦م). ويبدأ بتعيين أيوب بن حبيب اللخمي وينتهي بدخول عبد الرحمن الأول (الداخل /صقر قريش) قرطبة، بعد أربعين سنة من حكم الولاة.

وعندما نلقي لمحة خاطفة على القائمة الطويلة لعشرين من الولاة الذين تعاقبوا على الحكم خلال أربعين عاماً فقط، نستنتج أن العصر كان عصر اضطراب وعدم استقرار. ويمكن تعليل ذلك بضعف البيت الأموي في بلاد الشام لعدة أسباب سياسية وعائلية بعد فترة حكم عمر بن العزيز التي لم تتجاوز عامين، إضافة لأسباب محلية كما ظن البعض- لغياب الوثيقة كما ذكرنا أعلاه - إن البلاد كانت خاضعة لجندٍ من عرب وبربر، وكل قسم منهم ينقسم بدوره إلى قبائل تعيش كل منها في منطقة معينة وتخضع لرئيسها. وفي ذلك العصر كانت الغزوات الأولى في بلاد الغال مع معركة Poitiers (بلاط الشهداء) (١١٤هـ /٧٣٢م) وجرى تقسيم بعض الأراضي على الجند مما أدى إلى احتدام الصراع بين المشارقة والمغاربة وبين القيسية واليمنية، مع بوادر عصيان في شمال البلاد. وإذا أخذنا بالروايات، فيمكن الاستنتاج أن سيطرة الخلافة الأموية على الأندلس، خلال عصر الولاة كانت اسمية. فكل شيء كان يجري دون علم المركز (دمشق) أو أخذ رأيه، بل يمكن القول إن الأندلس كادت أن تخرج رسمياً من قبضة الخلافة العربية - الإسلامية، بعد سقوط الأمويين في بلاد الشام. ومن هنا أهمية الدور الذي لعبه عبد الرحمن الداخل (صقر قريش)، هذا الشاب الذي نجا بأعجوبة من سيوف جلادي بني العباس.

حـ- عصر الإمارة فالخلافة (١٣٨هـ/٧٥٦م-٤٢٢هـ-١٠٣٦م) دام هذا العصر قرابة ثلاثة قرون، ويبدأ كما قلنا بعصر عبد الرحمن الداخل (١٣٨هـ /٧٥٦م-١٧٢هـ ٧٨٨م) في قرطبة، لينتهي بهشام الثالث، الذي لم يحكم سوى أربع سنوات (٤١٨هـ /٤٢٢م -١٠٢٧هـ ١٠٣١)، قبل عزله على إثر قيام ثورة في العاصمة، أدت إلى إلغاء الخلافة، ليبدأ عهدُ ملوك الطوائف.

لو حاولنا رصد مُدد حكم هؤلاء الأمراء فالخلفاء في قرطبة، خلال هذه القرون الثلاثة، لخلصنا إلى ما يلي:

**حكم خلال قرنين ونصف تسعة أمراء وخلفاء وهم:**

**عبد الرحمن الداخل (٣٤سنة)**

**الحكم الأول (٢٦سنة) الأمراء**

**هشام الأول (٨سنوات)**

**عبد الرحمن الثاني (٣٢سنة)**

**محمد الأول (٣٥سنة)**

**عبد الله بن محمد (٢٥سنة)**

**عبد الرحمن الثالث الناصر (٥٠سنة) منها (١٧) سبع عشرة سنة أميراً والباقي خليفةً. إعتباراً من (٣١٧هـ /٩٢٩م) وذلك بعد أن أعلن الفاطميون خلافتهم وأضحى الخلفاء العباسيون لا حول لهم ولا قوة.**

**الحكم الثاني (ست عشرة سنة)**

هشام الثاني (٣٣ سنة)

واعتباراً من سليمان وحتى هشام الثالث (٤٠٠هـ/ ١٠١٠م- ٤٢٢هـ /١٠٣١م) حكم خلال (٢٠) سنة تقريباً عشرة خلفاء: سبعة من الأمويين وثلاثة من بني حمود.

وفي ذلك الكفاية لمعرفة الاضطراب وعدم الاستقرار في البلاد في مطلع (القرن الخامس هـ /الحادي عشر م).

د- دول الطوائف (٤٢٢هـ /١٠٣١م- ٤٨٤هـ /١٠٩٤م) بلغ عدد دويلات الطوائف التي ظهرت في الأندلس، عقب سقوط الخلافة (٥٠دويلة) لم يتجاوز سلطان أغلبها مدينة صغيرة أو عدة قرى. وأكثرها كان قصير العمر لم يعش سوى سنوات معدودة أو أشهر. أما الدول التي كانت متسعة الأرجاء نسبياً وعاشت العصر كله أو جله (حوالي ستين سنة) فهي ست دول يمكن أن نجد فيها تمثيلاً للعناصر والقوى التي كانت تعيش في الأندلس:

**أ- فالأرستقراطية العربية التي تمركزت منذ البداية في حوض نهر الوادي الكبير، أقامت على حوض هذا الوادي دولتي: بني عباد في اشبيلية وبني جهور في قرطبة.**

**ب- وأقامت العناصر المغربية، التي دخلت منذ البداية مع الأوائل، واختصت بأراضي وسط وشمال إسبانية، دولتين: دولة بني ذي النون، من هوّارة المغربية، وحاضرتها طليطلة، الثغر الأوسط ثم دولة بني الأفطس من قبيلة مكناسة المغربية.**

**حـ- أما في الثغر الأعلى ومركزه سرقسطة، فقد أسس فيه بنو هود دولتهم.**

**د- وأما المغاربة الجدد، فقد نزلوا في أقرب منطقة من الأندلس لبلادهم، واتخذوا غرناطة عاصمة دولتهم. وهم من بني زيري المنتسبين للتجمع القبلي المغربي الشهير باسم صنهاجة.**

حمل حكام تلك الدويلات في أول الأمر لقب "حاجب" قبل أن يتلقّب بعضهم بالملوك واعتمدوا في حكمهم على المرتزقة من الجند وأحاطوا أنفسهم بالأبهة وراح واحدهم يقيم بلاطاً يجمع فيه إلى جانبه جماعة من أهل الفكر، مما أدى إلى نشاط علمي رفيع يميل إليه أصحاب البلاط: ففي اشبيلية ازدهر الشعر وكذلك في قرطبة، وفي طليطلة نبغ كبار علماء النبات، بينما ازدهرت الفلسفة والفلك في سرقسطة.

ويقدم لنا هذا الازدهار الفكري صورة عجيبة بل مناقضة لوهن الواقع السياسي داخلياً وخارجياً: جور على الرعية واستخذاء أمام الملوك الاسبان، إضافة للصراعات المستمرة بين مختلف مدن الطوائف. ولا بأس من ذكر بعض من نبغ في تلك الفترة العجيبة: ابن زيدون المتردّد بين بلاطي قرطبة وإشبيلية والمعتضد وابنه المعتمد مع رفيقه ابن عمار. وهل ننسى ابن حزم القرطبي في (طوق الحمامة) و(الفصل في الملل والأهواء والنحل) كأول تاريخ مقارن للأديان، وقد جاء قبل الشهرستاني بقرنين في كتابه (الملل والنحل) ثم (ابن الزرقا) الطليطلي، صاحب (الجداول الطليطلية)

التي أصبحت أساس كل الحسابات الفلكية في إسبانية طوال العصور الوسطى.. وهل يفوتنا ذكر ابن العوام وكتابه (الفلاحة) الذي ألفه في إشبيلية وقدّمه للمأمون بن ذي النون صاحب طليطلة.

في ظلّ ملوك الطوائف هؤلاء، حصل ازدهارٌ نسبي في المستويين المعاشي والعلمي.. ولكن تلك الدويلات كانت تعيش من ناحية أخرى، حرباً شبه دائمة فيما بينها، وبذلك أصبحت نفوس أهل البلاد مع أملاكهم مهددة باستمرار من قبل ملوكٍ عكسوا في ممارساتهم وأعمال جندهم مفهوماً جديداً باعتبار رعية الملوك الآخرين أعداء بكل ما يترتب على ذلك من تجويزٍ لنهب المال والأرزاق وتخريب الأراضي وغير ذلك من الأمور الملازمة للأعمال الحربية الخ..

أما في الطرف الإسباني، فكانت الصورة مناقضة لصورة أندلس الطوائف. فمع أن هذا الجانب كان متخلفاً بالمقياس الحضاري ولكنه كان يتمتع مع ذلك بكل ما يلائم الوضع آنذاك، وكل ما يساعد على النجاح في المهمة. ويبدو لنا ذلك واضحاً إذا ما استعرضنا مجتمعهم بشرائحه المختلفة. فقد كان ملوكهم يبدون في منتهى التقشف إذا ما قورنوا بملوك الطوائف. ثم قاد التطوّر في أندلس ملوك الطوائف إلى مجتمع معادٍ للحكام أو على الأقل يقف موقفاً سلبياً تجاه الأخطار، بينما راح المجتمع الإسباني يتطور نحو زيادة فعالية السكان لأداء مهمة الريكونكيستا (استرداد البلاد). وأكثر ما نلاحظ ذلك في (كونتية قشتالة الكبرى) المتاخمة لأراضي العرب المسلمين في وسط شبه الجزيرة، التي كان معظم أراضيها من المناطق المحايدة غير المسكونة، فأُعمِرت بتجمعات زراعية، منها ما جاء من الدويلات الإسبانية الشمالية ومنها من هاجر من الأراضي الخاضعة للعرب المسلمين. وقد قام ثاني كونتاتها (غارثي فِرنَنديث) بمضاعفة عدد فرسانه النبلاء، فارتفع عددهم إلى ٦٠٠ فارسٍ نبيل بعدما كان حوالي /٣٠٠/ أي وسّع قاعدة القوى الضاربة ومنح هؤلاء الأراضي وأعفاها من دفع الضرائب، إلا إذا اضطرت ظروف الحرب لأن يطلب الملك مساهمة بالمال ولمرة واحدة.

وانعكس هذا الأمر على المواجهة بين الإسبان والعرب المسلمين، لأن هذا الإجراء الاجتماعي الأخير من توسيع حدود النبالة، قد وسّع طبقة القادة ذوي المصلحة في الوقوف بوجه العرب دفاعاً عن أراضيهم ورغبة في كسب المزيد. وقد أظهرت هذه الفئة شدة بأسها في الحرب مع العرب ومنها خرج (رودريغو دياث) الشهير بـ (Gid)، البطل الإسباني في القرن الحادي عشر.

ومع ذلك، لا بدّ من القول إن المجتمع الإسباني كان متخلفاً –وإلى درجة كبيرة– بالمقارنة مع المجتمع العربي الأندلسي في المجال الفكري. فمقابل المكتبات العربية التي تُعد كتبها أحياناً بمئات الألوف، نرى المكتبات الإسبانية فقيرة إلى حدٍ أن كتبها تُعد بالعشرات فقط، وقد يصل العدد إلى /٢٠٠/ في أحسن الأحوال. أضف إلى ذلك أن المحتوى أكثر دلالة من العدد، وأكثر الكتب دينيّة طقسية أو وعظية، وغير ذلك نادرٌ جداً وغير معروف. وحتى في البلاط فالأمر لا يختلف كثيراً. وكما يقول Menendez Pidal:(٨) "فقد تمثّل كل الانتاج التاريخي في القرن الحادي عشر ميلادي في بلاط مملكة ليون بما كتبه Sambero، كاتب الفونسو الخامس في التاريخ، وهو عبارة عن خمس عشرة صفحة تؤرخ لأحداث مائة وست عشرة سنة مضت، بينما أرخ ابن حيّان الأندلسي لحكم

العامريين بكتاب بلغت عدّة أسفاره حسب قول ابن الخطيب مائة سفر".

كانت العلاقات بين ملوك الطوائف والطرف الإسباني بين مدٍ وجرزٍ، ولكن لصالح الحكام الإسبان الذين راحوا يتوسعون تدريجياً ليكسبوا الأرض تلو الأخرى على حساب الطرف الآخر، وقبل تلك الفترة التي راح فيها الإسبان يتطلعون إلى بسط سلطانهم على شبه الجزيرة بأكملها، وخاصة في ظل هيمنة (الفونسو السادس ١٠٦٥-١١٠٩)، الذي أصبح سيد الدولتين الإسبانيتين ليون وقشتالة، الذي لم يكتف بأخذ الجزية من ملوك الطوائف بل والتدخل في شؤونهم وتحريض الواحد على الآخر، كل ذلك لكي لا يتمكن أيّ منهم في أن يصبح قوة تقف في وجهه في المستقبل؛ قبل ملوك الطوائف هذه السياسة، ما دامت لا تتعرض لملكهم، متحملين صغارة الجزية وذل المعاملة.. إلى أن جاء يوم سقوط طليطلة (يوم السابع والعشرين من المحرم عام ٤٧٨هـ/ ٢٥آذار ١٠٨٥م) فكان ذلك بمثابة ناقوس الخطر لملوك الطوائف أجمعين.. تتفق شتى الروايات القديمة، باختلاف بسيط في التفاصيل والكلمات، ومفادها كلها أن المعتمد بن عبّاد، كبير ملوك الطوائف آنذاك، اختلف مع سفارة لألفونسو يرأسها يهودي* جاءت لقبض الجزية، ورفض اليهودي قبول عيار نقدي مهدداً بأن سيده لن يقنع فيما بعد إلا بأخذ القواعد والبلاد، فكان غضب المعتمد الذي قتل اليهودي وأسر بقية أعضاء السفارة، ثم اتصاله بيوسف بن تاشفين، أكبر سلاطين المرابطين، ضارباً عرض الحائط بنصائح بعض جماعته بعدم ادخال المرابطين إلى الأندلس خشية أن يسلبوه ملكه، وجوابه بأنه خير له أن يصبح راعي جمال في المغرب من أن يكون راعي خنازير في قشتالة.. وكانت معركة الزلاقة (يوم الجمعة من رجب سنة ٤٧٩هـ تشرين الأول ١٠٨٦م) وهزيمة ألفونسو السادس.. ثم موت المعتمد بن عبّاد منفياً في سجنه في أغمات، قاعدة المرابطين، قبل أن يؤسس ابن تاشفين مراكش، عام (٤٥٤هـ /١٠٦٢م). وبذلك انتقل حكم البلاد إلى البرّ الافريقي ليصبح بيد سلالتين، قرنتا الدين بالسياسة والدعوة إلى الجهاد لنشر الإسلام، ورفع رايته، وهما: المرابطون (٤٤٨هـ /١٠٥٦م- ٥٤١هـ ١١٤٦م) من قبيلة صنهاجة، التي أسسها المرابط (عبد الله بن ياسين) قبل أن يتألق نجم يوسف بن تاشفين، الذي قضى على دويلات الطوائف وليستمر خلفاؤه في الحكم لمدة أقل من (٩٠سنة) قبل أن يحلّ مكانهم الموحدّون ليحكموا كل شمال افريقية وجنوب شبه الجزيرة، وليدوم حكمهم قرناً أو أكثر (٥٤١هـ /١١٤٦م-٦٦٨هـ /١٢٦٩م). وهكذا كما نرى، وُلد ابن رشد في أواخر أيام المرابطين أو بالأحرى كان ميلاده وشبابه الأول في تلك الفترة، قبل أن يبلغ "رشده، فمرحلة إبداعه في ظلّ الموحدين.

* لعب اليهود دوراً كبيراً في عالم الأندلس، إن كان في المال أو في التجارة أو السياسة وساعدوا العرب في البداية.ولكن مع الوهن العربي- الاسلامي، راحوا يستفيدون من الطرفين.

## عصر ابن رشد وما قبله:

عندما ولد ابن رشد في مطلع القرن السادس للهجرة/ القرن الثاني عشر ميلادي، كان قد مضى على كيان العالم العربي -الإسلامي قرابة خمسة قرون، ليبلغ أوجّه السياسي في العصر الأموي والعباسي الأول ثم ليسطع نور الفكر والمعرفة وتزدهر الحضارة في شتى أنحاء الخلافة شرقاً وغرباً مع المأمون وبعده: بعد حركة الترجمة وتمثّل الفكر اليوناني والهندي والمحلي القديم. ويمكن القول إن العالم العباسي قد دمج بلدان المحيط الهندي ببلدان البحر المتوسط في فضاء تجاري /اقتصادي/ حضاري واحد. ولأول مرة في التاريخ القديم والوسيط، صار التراث الثقافي اليوناني/ البيزنطي والإيراني والهندي على اتصال فيما بينها، في وسط الموروث القديم (بلاد ما بين النهرين والشام ووادي النيل) وبذلك يمكن القول إنه وللمرة الأولى في التاريخ أصبح العلم كونياً على مقياس واسع.

وقبل ابن رشد أيضاً: كانت مدرستا المعتزلة وإخوان الصفا وقبله أيضاً كان أبو النصر الفارابي والبيروني والخوارزمي وابن سينا، مع المعري في (رسالة الغفران) والحلاّج المصلوب وغيرهم من قمم الفكر والاجتهاد والمعرفة.. وقبله أيضاً وفي "أندلسه" مواطنه القرطبي ابن مَسَرّة وابن أبي رَنْدَقة الطرطوشي، الذي أنهى حياته في الفسطاط (عام ٥٢٠هـ /١١٢٦م) وهو عام ميلاد ابن رشد وهل ننسى ابن باجة السرقسطي، الذي تنقل بين اشبيلية وغرناطة، قبل أن ينتقل إلى بلاط المرابطين، في عهد علي بن يوسف، حيث دُسّ له السم هناك في (عام ٥٣٣هـ /١١٣٨م) بناءً على أمر الطبيب أبي العلاء بن زهر.. الخ.

من الملاحظ قبل كلّ شيء، أنه لم تنشأ قبل ابن رشد في الأندلس مدارس فكرية /فلسفية، شبيهة لما رأيناه في المشرق: كالمعتزلة وجماعة علم الكلام الأشعري وإخوان الصفا.. لا نودّ أن نزاحم أهل الفلسفة في ميدانهم.. والتاريخ علم خطير، وكما قالوا: لا تجعلوه في متناول أهل الفلسفة.. والله أعلم.. ولكن وأيضاً لكن. ولنلفت الانتباه إلى أن مدارس المشرق قد نشأت ونمت في عصر صعود، كما يقولون وذلك في ظل حضارة مدينية، قبل أن تنعكس الآية في عصر التراجع، مع سيطرة الجند وضعف المركز وذبول الحياة المدينية، لصالح ظاهرة المجتمع الاقطاعي المشرقي، التي راحت تبدو بشائره منذ الفترة البويهية ليقوى عودُه في الفترة السلجوقية /الأيوبية (وهو غير ظاهرة الإقطاع التي عهدناها منذ أيام الخليفة الراشدي عثمان والأمويين فيما بعد وليأخذ مظاهر أخرى من إلجاء وحمى وغيره فيما بعد) وقد راح يرافق كل ذلك تراجع المركز (بغداد) وغيرها من مدن الأطراف الأخرى مع ذبول الحياة المدينية، لصالح بيروقراطية عسكرية شبه قبلية، وهلّ القرن الخامس الهجري /الحادي عشر م، مع نظام الملك والتحنيط الفقهي والغزالي بضباب تصوفه وقلقه الفكري والنفسي، الذي ترجمه في "تهافت الفلاسفة"، قبل أن يأتيه الرد الصاعق من قبل ابن رشد في (تهافت التهافت) وكل ذلك كان يجري في المشرق، بعد أن راح الحكام يبررون أعمالهم فقهياً وعلى طريقتهم، معتمدين أكثر فأكثر على من أطلقوا على أنفسهم "أهل العلم". ويجب أن نعترف بأن تمذهب الخلافة الفاطمية قد لعبَ دوره أيضاً في تقوية التيار المتزمت /السلفي في المشرق، كرد فعل للخلفيّة الفلسفية الذرائعية

للفاطميين، في مراحلهم الأولى. لقد راح الفكر يسير في المشرق بتيار الانغلاق والسلف، قبل أن تسقط بغداد بدويها الهائل فيما بعد.

أما في الأندلس، فكما قلنا، كان الأمر مغايراً. فعلى الرغم من بعض الأسماء الفلسفية هنا وهناك، قبل ابن باجة وابن الطفيل وابن رشد وابن ميمون، لم تظهر كما قلنا مدارس فلسفية متكاملة. وحينما يقارن المرء لوائح علماء الطب [وأسرهم كبنى زهر مثلاً]، تلك الأسرة التي تألقت بأطبائها أولاً، إضافة لمن عمل من أفرادها في حقول الأدب والفقه والفلسفة] ومن يرصد نوابغ العاملين والعلماء في علوم الصيدلة والرياضيات والفلك الخ.. ويقارن كل ذلك بالموروث الفلسفي قبل ابن طفيل وابن رشد الخ.. نعم عندما نقارن كل ذلك، نقول (وكأن القوم يعيشون حياتهم الهادئة وينعمون بالوجود الرغيد في ظلّ الأندلس الرطيب) ولم يعرف عنهم التزمت والانغلاق،- على الرغم من شيوع المذهب المالكي الشهير بشدته -عاشوا في مجتمع متعدد الأجناس والأقوام، شعارهم التسامح والانفتاح على الغير، قبل انهيار خلافة قرطبة وما أعقبها من أيام كالحة، في عصر ملوك الطوائف، وقبل أن ينتقل زمام الحكم والسلطة إلى خارج الأندلس، إلى المرابطين فالموحدين، وقد اشتهر الطرفان بالتزمت وعدم تقديرهم -كثيراً- للفلسفة ومن جديد، يتزايد دور "العلماء" أمام الخطر الزاحف من الشمال.

وُلد ابن رشد في هذه الحقبة، وهو (أبو الوليد محمد بن أحمد، وهو حفيد القاضي والفقيه المالكي القرطبي (توفي في عام ولادة ابن رشد ٥٢٠هـ /١١٢٦م). وُلد الحفيد في قرطبة ودرس الشريعة في مسقط رأسه. وفي سنة (٥٤٨هـ ١١٥٣م) قدّمه ابن طفيل في مراكش إلى الموّحدي -ولي العهد آنذاك- أبي يعقوب يوسف، الذي حثّه على أن يشرح مؤلفات أرسطو وكلّفه بإعادة تنظيم التعليم العام. وفي سنة (٥٦٥هـ /١١٦٩م) صار قاضياً في اشبيلية وبعد ذلك بعامين كان قاضياً في قرطبة. وهناك، على الرغم من كثرة أعماله الوظيفية، فقد تمكّن من تأليف كتبه الكثيرة. وفي سنة (٥٧٨هـ ١١٨٢م) استدعاه يوسف إلى مراكش ليكون طبيبه الخاص بدلاً من ابن طفيل وقد أسنّ، غير أنه استغنى عنه فعاد قاضياً للجماعة في مسقط رأسه. ولما رأى خليفة يوسف، يعقوب المنصور الموحدّي، حين كان يحارب الفونسو الثامن القشتالي، أنه ليس بإمكانه الاستغناء عن معونة الفقهاء، اضطر إلى أن يُصغي إلى الاتهامات الموجهة ضد تعاليم ابن رشد، فنفاه إلى أليسانة (Lucena) بالقرب من قرطبة، وذلك بعد أن حرق كتبه الفلسفية. غير أنه بعد عودته إلى مراكش، استدعاه إلى هناك، حيث توفي في (التاسع من صفر سنة ٥٩٥هـ /١٠ كانون الأول سنة ١١٩٨)، وخلّد اسمه في بلدة وعدة سيدي رشيد" في زيانة بالمغرب الأقصى.

لقد مات ابن رشد موت ربه، وكان أوفر حظاً من صاحب (حكمة الإشراق)، (شهاب الدين يحيى بن حَبَش/ السهروردي المقتول) تُرى ألم تصل إلى مسامع ابن رشد، وهو في عزلة محنته، أنباء (المقتول) في قلعة حلب، وذلك في عام (٥٨٧هـ /١١٩١م) بعد أربع سنوات من معركة حطين بالتمام والكمال، على يد (بهاء الدين بن صلاح الدين الأيوبي)، بعد أن كان قد استقبله استقبالاً حاراً في البداية، لدى وصوله إلى حلب عن طريق بغداد، قبل التنكيل به بعد ذلك بثماني سنوات بناءً على أمر

صلاح الدين، بعد أن أثار علمُه شكَّ الفقهاء، الذين اتهمّوه بنشر "روح القرمطية"، كما زعموا وقالوا.. وكما خلّد ابن رشد اسمه في "وعدة سيدي رشيد" بالمغرب الأقصى، فما يزال ذكر الشيخ المقتول قائماً من خلال مثواه، في حي السهروردي في حلب، .. والمعادلة واحدة شرقاً وغرباً.. ولا أقول فقط في المشرق العربي وفي مغربه بل وفي الغرب الأوروبي أيضاً.. وهل ننسى **Arnaud de Brescia**، المصلح الإيطالي وتلميذ بل مريد **Abelard**، الذي هاجم الفساد، وأثار البابوية ورجال الاكليروس، فما من كان من الامبراطور الجرماني **Frederic Barberousse** إلا أن سلّمه لأعدائه، الذين نكّلوا به وقتلوه وكان أفضل حظاً من **Savonarola**، مواطنه الإيطالي، الذي أحرق حياً فيما بعد..

لقد كان عصر ابن رشد وما قبله بقليل، عصراً صعباً، فمن ناحية، التراجع العربي- الاسلامي في الأندلس مع شتى عقابيله كما رأينا. أما في المشرق فكان الصراع العربي -الإسلامي/ الفرنجي (ولا أقول الصليبي) على أشده. أما في فرنسة الجنوبية وفي تلك المنطقة المتاخمة لإسبانية، فكان الدمار والخراب في تلك البقاع، نتيجة للحملات (الصليبية) المستمرة والتي دامت قرناً ونصف القرن تقريباً (١٢٧١-١١١٤)، حيث تجلت وحشية وهمجية النورمانديين الوثنيين حتى نهاية القرن التاسع) ضد مدن **Montségur, Béziers Languedoc, Toulouse, Carcassonne, Narbonne** الخ حيث دُمّرت عشرات المدن وأحرقت مع غيرها من البلدات،. وفي **Béziers** فقط، ذُبح وأُحرق أكثر من خمسين ألف شخص (مما يذكرنا بمذبحة معرّة النعمان والقدس بعدها). وتقدّر الدراسات المعاصرة عدد الضحايا بربع مليون نسمة.. جرى كل ذلك خلال قرن ونصف تقريباً، باسم الصليب. ولكن ضد من؟! ضد الهراطقة، الـ **Albigeois Cathares**).. وفي حصار بيزيه **Béziers**، بعد أن أصدر قائد الحملة أمره باجتياح المدينة وقتل وذبح سكانها قبل إحراقها، انبرى أحد الكهنة الكاثوليك مذكراً قائد الحملة: "ولكن يوجد كاثوليك مؤمنون مع المحاصرين" فجاء جوابه: **Tuez -les tous, le Bon -Dieu reconnaitra les siens** (اقتلوهم جميعاً، وسيميّز الله جماعته (المؤمنين حقاً)].

هذه الفظائع والوحشية لم تعهدها الأندلس لا قبل ابن رشد ولا بعده، وحتّى بعد **Reconquiasta** حملات حرب (الاسترداد) التي انتهت بسقوط غرناطة سنة ١٤٩٢.

❑

## المصادر والمراجع

*1-Joseph Reinaud, Invasion Des Sarras Ins En France Et De France En Savoie En Piemont Et Dans La Suisse, Pendant Les Huitieme, Neuvieme Et Dixieme Siecle DE Notre ERE, D' APRÈS Les Auteurs Chretiens Et Mahometans Paris 1836.*

وكان جوزيف رينو عضواً في الأكاديمية الملكية للنقوش والآداب والأمين المساعد لدائرة المخطوطات الشرقية في المكتبة الملكية الفرنسية.

وقد أخذ عن كتابنا هذا الكثير، الأمير شكيب أرسلان في مصنفه "تاريخ غزوات العرب في فرنسة وسويسرا وايطاليا وجزائر البحر المتوسط"، والذي نشره في القاهرة عام ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م. وصدرت ترجمة جديدة للكتاب عام ١٩٨٤ عن "دار الحداثة" بالتعاون مع ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، تعريب وتعليق الحواشي وتقديم د. اسماعيل العربي، وذلك بعنوان الفتوحات الإسلامية في فرنسة وايطاليا وسويسرا في القرون الثامن والتاسع والعاشر الميلادي.

٢-انظر، الدكتور أحمد بدر، تاريخ المغرب والأندلس، جامعة دمشق (١٤٠٠-١٤٠١هـ/١٩٨٠-١٩٨١م) ص٩٩

٣-انظر، الدكتور قتيبة الشهابي، النقوش الكتابية في أوابد دمشق، منشورات وزارة الثقافة، في الجمهورية العربية السورية، دمشق ١٩٩٧، ص١٥٣

*4-j. Reinaud, Op Cit. pp 221 FF*

٥-دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها، مطابع الف باء، الأديب، دمشق، ١٩٦٩، ج١ ص١

٦-الدكتور شاكر مصطفى، تاريخ المدن الإسلامية، في جزأين، إصدار دار طلاس، دمشق ١٩٩٧ ج١، ص١٨٢ وما بعدها.

٧-انظر حول تاريخ الأندلس في العصر الوسيط ودورها الحضاري كجسر بين الشرق والغرب، كتاب «أسلافنا العرب»، ترجمة عن الأصل الفرنسي NOS ANCETRES LES SARRASINS للكاتب السويسري، بوجن السومر، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق،٩٥

*8- Cf.LA Espana del Cid.*

□□□

# النزعة العقلية عند ابن رشد

د. حامد خليل

يبدو أن الانتفاضات والثورات، وغيرها من أشكال الرفض والمقاومة (ثورة البابكيين- ثورة الزنج- ثورة القرامطة- تمرد الشطار والعيارين...الخ) التي عصفت بالمجتمع العربي الوسيط، جعلت أسس النظام الاجتماعي القائم آنذاك عرضةً للاهتزاز والاختلال، وبدأ التصدع يتسرب إلى ايديولوجيته الدينية التي كانت السند الحقوقي الأساسي لسلطة الخلافة وسيطرتها السياسية(1).

كما أن التطور الذي طرأ على الساحة الثقافية العربية بسبب تبدل ظروف حياة العرب، وأوضاعهم، واتصالهم الحضاري بالأمم الأخرى، والتفاعل الخلاق بين ثقافتهم في مراحل نموها وتطورها وبين علوم الأوائل الطبيعية والفلسفية، جعل الركون إلى ايديولوجية تقوم على وحدانية الحقيقة كما حددها القيمون على تفسير الشريعة، أمراً متعذراً، ولا يفي بمتطلبات العقل.

لذلك اقتضى الأمر أن ينطلق العقل العربي من منطلقه الخاص، وليس من المسلمات الدينية الراتجة، سالكاً في البحث والمعالجة منهجاً يستمده من النظر في الوجود بمعناه الأشمل، مستقلاً عن المقولات اللاهوتية المعتمدة، ومعتمداً المقولات التي يستنبطها هو من ديالكتيك العلاقات مع الوجود الواقعي، فآذن ذلك بميلاد فكر من نوع آخر يقوم على وحدانية الحقيقة التي يصل إليها البحث العقلي الحرّ في مسائل الوجود، من دون اعتماد المصادر الغيبية للمعرفة، لاسيما وأن علم الكلام الذي نما وازدهر في فترة من الفترات أصبح عاجزاً عن الاستجابة لمقتضيات ذلك التطور، وعائقاً ومعرقلاً لنمو الفكر الجديد.

وقد ترتب على ذلك أن شقّت النزعة العقلية الجديدة طريقها باستقلال عن أية طريقة معرفية أخرى سائدة. وقد تبوأ الفيلسوف العربي ابن رشد مركز الصدارة في هذا المجال.

ويمكن التدليل على عمق نزعته العقلية المذكورة، وصرامتها في مسائل كثيرة، لكننا سنقتصر في تناولها على اثنتين منها هما: منهج البحث في الحقيقة، ونظام الطبيعة وعلاقة الإنسان بها.

---

(1) د.حسين مروة : النزعات المادية. ج2. ص 27.

## ١- منهج البحث في الحقيقة:

لقد حذا ابن رشد حذو أسلافه في تقرير أن الحقيقة التي يتم التوصل إليها بالنظر العقلي، أو عن طريق الفلسفة والمعنى واحد، هي الحقيقة الوحيدة التي تسمو على الحدود القومية والدينية. وهي تراث مشترك بين الأمم على مر العصور والأجيال، أسهم في الكشف عن جانب منها السابقون، ونال منها اللاحقون، وستظل تبنى لبنة لبنة طالما توجد عقول.

وبسبب سعة الأفق هذه، قال: يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق [ولم يقل للشرع] قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وماكان منها غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم(٢)، على أن الأهم من ذلك، والذي يعبّر بحق عن نزعته العقلية الصارمة، هو أن الحقيقة المذكورة، أي التي يتم التوصل إليها بالبرهان أو بالقياس العقلي، إنما هي وحدها التي تتصف باليقين. وكل ماعداها من حقائق فإنما يقع في باب الظن. فقد قال: "إن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف [أي صاحب العلم بالبرهان] عنده قياس يقيني(٣) .

لكن قد يعترض علينا بالقول إن مسعى ابن رشد في الكشف عن الحقيقة إنما كان يرمي إلى التوفيق بين الحقيقتين الدينية والفلسفية، أو بين طريق النقل وطريق العقل. ومن كان هذا مسعاه فلا يمكن أن تكون الحقيقة عنده هي التي يتم الكشف عنها بالطريق البرهاني فحسب، لاسيما وأن ثمة من النصوص المنتشرة في كتاباته مايمكن بالاعتماد عليها الزعم بأنه كان يرمي إلى التوفيق بين المسلكين، وإذن أفلا يتناقض هذا الجزم بأحادية طريقة الكشف عن الحقيقة عنده مع تلك النصوص، ويعتبر محاولة بائسة لتفسير ابن رشد وفقاً لرغباتنا؟

بداية لابد من التنبيه، قبل الرد على هذا الاعتراض، إلى أنني لا أسعى إلى التدليل على أن ابن رشد كان غير عابئ بالشرح، أو رافضاً له، وإنما الذي يعنيني أن أدلل عليه هو أنه لم يكن يقبل أن ينطلق العقل إلا من منطلقه الخاص، ولم يكن يؤمن إلا بما يتوصل إليه عبر هذا الطريق وحده وأنه في كل مجال من مجالات الفلسفة ظل متمسكاً بنزعته العقلية هذه، أما إذا بدا أن هناك دلائل أخرى أو نصوصاً يفهم منها أنه كان لديه مسلك آخر، فليس ذلك سوى مظلة كان مضطراً إلى الاحتماء بها خوفاً من البطش الذي كان يتهدد كل من يحاول سلوك طريق الاستقلال.

---

(٢) ابن رشد: فصل المقال، ورد في كتاب: فلسفة ابن رشد الذي يتضمن كتابي فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة. دار العلم للجميع. ط٢، ص ١٣.
(٣) المرجع نفسه. ص ١٦.

يقول ابن رشد: "وإذا تقرّر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس، أو بالقياس؛ فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. وبيّن أنّ هذا النحو من النظر هو أتمّ أنواع النظر بأنواع القياس -وهو المسمى برهاناً- وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان، كان من الأفضل -أو الأمر الضروري- لمن أراد أن يعلم... أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها"(٤) .

وإيماناً منه بواحدية الطريق (الذي هو طريق البرهان) في الكشف عن الحقيقة فقد حسم ابن رشد حسماً قاطعاً المسألة التي طال الجدل حولها دونما لبس ولا مواربة [مسألة التوفيق]؛ إذ أعلن بصريح العبارة تقديم الفلسفة على الشريعة، واتفاق الأخيرة مع الأولى، وليس العكس.

فقد قال: "نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول"(٥).

بمعنى آخر أقول إن المطلوب عند ابن رشد إنما هو تأويل الشرع بمايتفق مع البرهان إن تصادف أن خالف ظاهر مانطقت به الشريعة ذلك البرهان، وليس العكس. وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على أن الأصل في الكشف عن الحقيقة إنما هو طريق البرهان.

والحق إنه كان واضحاً جداً في تقرير هذه المسألة. فقد قال: "فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عُرف به....فإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طُلب هناك تأويله(٦) .

وهنا نتساءل: إذا كان يتعين على الشرع أن يُؤول بمايتفق مع البرهان بحيث يصبح موافقاً له، فهل ثمة من حاجة بنا لاختيار طريق آخر للكشف عن الحقيقة غير طريق العقل؟

وإذا كان الأمر كذلك فهل تعني مسألة "التوفيق بين الفلسفة والشريعة"، أكثر من أنها مظلة كان لابد من الاحتماء بها خوفاً من البطش؟!

يبدو أن مادفع ابن رشد إلى اتخاذ هذا الموقف إنما هو قناعته بأن الشرائع لا تفي بذاتها المطلوب. فهو لم يصرح مطلقاً بأن الأصول الشرعية صحيحة بذاتها. شأنها شأن سائر المعارف

---

(٤) المرجع نفسه، ص ١٠.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٦.
(٦) المرجع نفسه، ص ١٥-١٦.

اليقينة (البرهانية)، بل إن صحتها منوطة بصحة الفضائل الخلقية التي ترتكز إليها، شأنها في ذلك شأن المعارف الشرطية(٧) .

على أن ذلك لا يجب أن يعني أن ابن رشد كان يقصد التشكيك بصحة الشرائع، وإنما الذي عناه هو أنها جاءت لتقول للناس من غير الراسخين في العلم ماهم متهيئون لفهمه ومعرفته؛ وهو الذي يتعلق بتدبير حياتهم، ومايفيدهم في بلوغ سعادتهم؛ وهو الفضائل الخلقية.

يقول ابن رشد: "إن الشرائع... تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به،وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية والصنائع العملية... إن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية، ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية، وإنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية، وإن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة مثل القرابين والصلوات والأدعية."(٨)

أما مايتعلق بالفضائل النظرية فتلك مهمة أخرى يضطلع بأمر البحث فيها والكشف عنها الراسخون في العلم بالاعتماد على الطريق العقلي الذي هو طريق البرهان، الذي هو العلم بالتأويل.

يقول ابن رشد، في معرض رده على الغزالي الذي قطع بتكفير الفلاسفة خوف الاجماع في قولهم بقدم العالم، وبأن الله لا يعلم الجزئيات، وفي تأويلهم لما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد:"ليس يمكن أن يتقرر إجماع في أمثال هذه المسائل... لأن ههنا تأويلات لا يجب أن يُفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل، وهم الراسخون في العلم، لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى: (والراسخون في العلم) لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به مالا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به. وهذا إنما يحمل على الإيمان الذي يكون من قبل البرهان. وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل.

فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم فيجب أن يكون بالبرهان. وإذا كان بالبرهان فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل، لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها تأويلاً هو الحقيقة، والبرهان لا يكون إلا على الحقيقة"(٩) .

وعلى هذا النحو يكون ابن رشد قد أعلى كلمة العقل فوق كل كلمة، ولم يرتضِ بالبرهان بديلاً. فهو في نظره الحكمة بعينها. وكل طريق آخر للمعرفة يبدو قاصراً في نظره. وهذا مايكشف عنه قوله: "إن الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ماتقتضيه طبيعة البرهان"(١٠) .

---

(٧) ماجد فخري: ابن رشد، ص ١١٤.
(٨) ابن رشد: تهافت التهافت، طبعة الأب بويج. ص ٥٨١. نقلاً عن د. عادل العوا: المذاهب الفلسفية. ص ٢٠٤.
(٩) ابن رشد: فصل المقال. ص ١٨-١٩.
(١٠) تهافت التهافت: ص ١٠١. نقلاً عن العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد. ص ٤٨.

ولهذا تراه يعترض على كافة الطرق المعرفية الأخرى على أساس أنها غير مؤهلة للوصول بنا إلى معرفة الحقيقة؛ كالطريق الجدلي الكلامي والطريق الصوفي، وطريق التأويل الخطابي.

ونتيجة لذلك تصبح الفلسفة عنده تجربة بشرية تتعاورها الأمم والأجيال، ويسهم المتقدم والمتأخر في تشييد صرحها، وإعلاء كلمتها وإكمال بنائها؛ إذ أنها أسمى صور الحق، لأنها في الوقت ذاته أسمى دين(١١) .

على أن ابن رشد، في تعويله على البرهان كطريق وحيد للبحث في الحقيقة، لم يكن يفعل ذلك اعتباطاً ودونما تسويغ، وإنما توصل إليه عبر بذل المزيد من الجهد والبحث والتنقيب وسعة الاطلاع؛ بحيث لم يترك أي مجال للطعن في مشروعيته. وقد سلك في إثبات ذلك مسلكين؛ مسلك الشرع ومسلك العقل. ففي الحالة الأولى بين أن ثمة مسائل نظرية سلكت عنها الشرع لكنه نبّه على مايؤدي إليه البرهان فيها، وسكت عنها في التعليم العام(١٢) .

وآية ذلك أنه لما كان يوجد من ليس لديهم القدرة على ولوج طريق البرهان إما من قبل فطرهم، وإما من قبل عاداتهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعليم،، وكانت توجد أشياء لخفائها لا تُعلم إلا بالبرهان، فقد تلطف الله بأمثال هؤلاء بأن ضرب لهم، أمثالها وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال إذا كانت يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطابية، ولهذا فقد انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لاتنجلي إلا لأهل البرهان(١٣) .

وقد حضّ الشرع على إعمال العقل بهذه الأخيرة، ولن يتم ذلك، إلا بانتهاج طريق الفلسفة، بوصفها التي عن طريقها تتحقق معرفة تلك المعاني.

يقول ابن رشد: "إن الفلسفة إذا كانت عبارة عن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وأن الموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، فإن هذا يؤدي إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلّب معرفتها به(١٤) .

أما في الحالة الثانية فإن الأسس التي بنى عليها ابن رشد نقده لعلم الكلام والتصوف والطرق الأخرى تبين إلى أي حد كان يقف على أرض صلبة في تسويغ نزعته العقلية. الصارمة.

فعلماء الكلام يؤمنون بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة يجعلون همهم نصرتها وتأييدها، سواء تم هذا لهم عن طريق الأقاويل السوفسطائية أو الجدلية أو الخطابية أو الشعرية، بحيث صارت

---

(١١) عادل العوا: المذاهب الفلسفية... ص ٢٠٣.
(١٢) ابن رشد: تهافت التهافت. ص ٩٧٢.
(١٣) ابن رشد : فصل المقال. ص ٢٤.
(١٤) المرجع نفسه. ص ٩.

هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها(١٥). أي أنهم ينطلقون من منطلقات غير يقينية، ولا يهمهم التدقيق بصحتها.

أما الصوفية فإن طرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة -وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب(١٦).

وبناء على ذلك فإنه لا يمكن إقامة البرهان على أي قول من أقوالهم، إذ أنها لا تعدو كونها نزعات شخصية وجدانية لا تستقيم مع قضايا العقل.

والأخطر من ذلك أن الصوفية، بزعمها أن طريق الاتصال على النحو المذكور يؤدي إلى كمال إلهي للإنسان -إنما يقلبون الوضع الطبيعي، رأساً على عقب. والصحيح في نظره هو أن الكمال الطبيعي إنما هو الصعود من الوجود المحسوس إلى المعقول، وهذا لا يتأتى إلا عبر الملكات التي عددت في كتاب البرهان(١٧) .

## ٢ - نظام الطبيعة وعلاقة الإنسان بها:

تتجلى النزعة العقلية عند ابن رشد أكثر ما تتجلى، في هذا المجال، في أن قانون العلاقات السببية الشامل هو الأساس العقلي الذي بنى عليه تصوره لوجود نظام محكم من العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات في الطبيعة، حيث لا مكان فيها للاتفاق العرضي أو الجواز أو الإمكان، ولا حتى للخوارق والمعجزات.

وقد بلغ به الأمر إلى الحد الذي ساوى فيه بين العقل وبين المعرفة بالسبب؛ حيث أكد أن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، والذي به يفترق عن سائر القوى المدركة الأخرى. وبناء عليه فإن من رفع الأسباب فقد رفع العقل.(١٨)

وقد سفّه ابن رشد كل من ينكر هذه العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، واعتبره أما جاحداً بلسانه لما في جنانه، وإما منقاداً لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك. ووفقاً له فإن من ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل(١٩) .

وآية ذلك أن فكرة الجواز هذه مبطلة للحكمة بشكل عام، ولحكمة الصانع بشكل خاص. فهي

---

(١٥) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ١. ص ٤٣- ٤٤. نقلاً عن العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد. ص ٥٢.
(١٦) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٦٣.
(١٧) تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو. ص ٩٥.
(١٨) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٧٨٥.
(١٩) المرجع نفسه، ص ٧٨١.

مبطلة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء. وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم دون غيره. وهي مبطلة لحكمة الصانع لأنه لو لم تكن ههنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هناك صناعة، وأصلاً لا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع.

إذ أي حكمة تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق، أو بغير عضو، حتى يكون الإبصار يتأتى مثلاً بالأذن، كما يتأتى بالعين، والشم بالعين، كما يتأتى بالأنف.

لاشك أن هذا كله إبطال للحكمة، وإبطال للمعنى الذي سمى به نفسه حكيماً تعالى عن ذلك(٢٠).

ومن جهة أخرى فإن مثل هذا القول مبطل للعلم أيضاً. فصناعة المنطق تضع وضعاً أن ها هنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. ورفع هذه المسببات مبطل للعلم ورافع له، إذ يلزم أن لا يكون هاهنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً، بل إن كان ثمة علم فهو علم مظنون.

كما لا يكون ها هنا برهان ولا حدّ. وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي تأتلف منها البراهين. وبالتالي فإن من يذهب إلى عدم وجود أي علم ضروري، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً(٢١).

ويبدو أن الخطأ الذي وقع فيه خصومه، وقلل من أهمية الطبيعة العلمية لتفكيرهم، وتفكك نظامهم المعرفي الذي أوقعهم في هذه المآزق المشار إليها آنفا، إنما هو، بحسب ابن رشد، أنهم فسروا الطبيعة بمبادئ علم مابعد الطبيعة، في حين كان الأولى بهم أن يتسلموا هذه المبادئ من العلم الطبيعي ليبنوا عليه علم مابعد الطبيعة(٢٢). وهذا هو بالضبط ماقام به مما أكسب نزعته العقلية فاعلية واتساقاً شديدين هيأ له الشروط التي تجعله بحق رائد العقلانية العلمية الصارمة.

ولأنه فعل ذلك فقد استطاع أن يعزز مشروعية عقلانيته، ويجعل تفنيد حججه أمراً متعذراً إلى حد كبير. ويكفي للتدليل على صحة ذلك عقد مقارنة بين تفسير خصومه وتفسيره هو للطبيعة.

فبينما ينكر أولئك الخصوم، متوهمين أن الشريعة لا يصح اعتقادها إلا بهذا الوضع وأشباهه، وجود الطبائع، والقوى، والضروريات الموجودة في طبيعة الإنسان، ويجعلونها كلها من باب الممكن، وكذلك الأسباب المحسوسة الفاعلة -والضرورة المعتدلة بين الأسباب والمسببات(٢٣)، يرى هو أن الموجود لا يفهم إلا من قبل أسبابه الذاتية. إذ بدونها لا نستطيع تمييز موجود عن موجود، ولا التفرقة

---

(٢٠) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة. ص ٥٧.
(٢١) ابن رشد: تهافت التهافت: ص ١٢٣. نقلاً عن العراقي: النزعة العقلية ص ١٧١
(٢٢) حسام الألوسي : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي. ص ١٤٢.
(٢٣) ابن رشد: تفسير مابعد الطبيعة. ج١، ص ٤٣-٤٤.

بين مادة وأخرى. فالنار مثلاً لها فعل معين وكذلك الماء. وبدون هذه الأسباب الذاتية والصفات الجوهرية لكل مادة على حدة تكون الأشياء كلها شيئاً واحداً؛ إذ سترتفع طبيعة الموجود في هذه الحالة. وإذا ارتفعت طبيعة الموجود أدى بنا هذا إلى العدم(٢٤) .

يقول ابن رشد:

ولو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه، لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً، ولا شيئاً واحداً، لأن ذلك الواحد يُسأل عنه: هل له فعل واحد يخصه، أو انفعال يخصه. أو ليس له ذلك، فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة. وإن لم يكن له فعل يخصه واحد، فالواحد ليس بواحد. وإذا ارتفعت طبيعة الواحد، ارتفعت طبيعة الموجود. وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم"(٢٥) .

لقد توهم أولئك الخصوم بأن الشريعة لا يصح اعتقادها إلا بهذا الوضع وأشباهه الذي أساسه أن لأفعال الموجودات كلها فاعلاً واحداً بلا وساطة لها هو الله، فألزمهم ذلك ألا يكون لموجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه، والحق أنّ الذي قادهم إلى ذلك إنما هو، بحسب ابن رشد، يسدُّ باب النظر، الأمر الذي أوقعهم في هذه المغالطات الفاحشة، وجعلهم يسيئون للشريعة في الوقت الذي يعتقدون فيه أنهم يدافعون عنها(٢٦) .

وإذا انتقلنا إلى معالجة ابن رشد لمسألة علاقة الإنسان بالطبيعة، فإننا سنكتشف إلى أي حد ظل مخلصاً لقانون السببية الشامل حتى في هذه المسألة التي تعد من أعوص المسائل على البحث العقلي، والتي بسببها انقسم المسلمون إلى فرق وصل الخلاف فيما بينها إلى حد التعارض.

فالمعروف بالنسبة له أن أدلة السمع وأيضاً الأدلة العقلية متعارضة تماماً حول هذه المسألة. ففي الحالة الأولى تلقى آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شيء بقدر، وأن الإنسان مجبور على أفعاله، لكنك تلقى آيات أخرى كثيرة أيضاً تدل على أن للإنسان اكتساباً بفعله، وأنه حر في أفعاله، وبسبب ذلك افترق المسلمون إلى فرقتين؛ فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، ولذلك ترتب عليه العقاب والثواب، أما الفرقة الثانية فقد اعتقدت نقيض ذلك، وهو أن الإنسان مجبر على أفعاله، وهم الجبرية.

أما الأشعرية فقد راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا إن للإنسان كسباً، وإن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى. لكن ذلك لا معنى له بحسب ابن رشد، فإذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله فالعبد ولابد مجبور على أفعاله(٢٧).

(٢٤) العراقي: المنهج النقدي. ص ١٦٣.
(٢٥) تهافت التهافت. ص ٧٨٢.
(٢٦) ابن رشد: تفسير مابعد الطبيعة، مجلد ٢. ص ١١٣٥- ١١٣٦. نقلاً عن العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية.
(٢٧) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٣٤-١٣٦.

أما في الحالة الثانية (تعارض الأدلة العقلية) فإننا إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها، فلابد أن تكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله واختياره، فيكون ههنا خالق غير الله.وهذا لا يتفق مع ما أجمع عليه المسلمون. أما إذا فرضنا أنه غير مكتسب لأفعاله. وجب أن يكون مجبوراً عليها، وهذا يدخل في باب مالا يطاق، وإذا كلف الإنسان مالا يطاق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد الذي ليس له استطاعة. وعندها يكون الأمر بترك الشرور لا معنى له، وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات، كما تبطل أيضاً الصنائع التي يقصد منها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب. ولاشك أن ذلك كله يعتبر خروجاً عما يعقله الإنسان(٢٨) .

وإذن ما الحل؟ وكيف يمكن الخروج من هذا المأزق، دون أن نضحي بقضاء الله وقدره من جهة ولا بحرية الإرادة الإنسانية من جهة أخرى؟ أو لنقل بمعنى آخر، كيف يكون في مقدور ابن رشد الاستمرار بالإلتزام بقانون السببية الشامل، ويضمن في الوقت نفسه للإنسان حريته في أفعاله في قلب نظام ترابط العلاقات الضروري للطبيعة؟

وقد نطرح السؤال بصيغة ثالثة فنقول: كيف يمكن لابن رشد أن يوفق بين نظام الضرورة ونظام الحرية؟ وهل أجازف فأقول إن الحل عنده هو نفسه الحل الذي أتى به الفيلسوف الهولندي، اسبينوزا بعد ذلك التاريخ بخمسة قرون، ثم أنجلز بعد ذلك بأكثر من قرنين، ألا وهو "إن الحرية هي وعي الضرورة".

يبدو لي أن دلالة عبارة (والراسخون في العلم) تتجلى أكثر ما تتجلى في هذه المسألة. إذ أن إعمال العقل هو وحده الضامن للخروج من هذا المأزق.

لقد قادت ابن رشد نزعته العقلية إلى القول بأن الله قد خلق لنا قوى نستطيع بها اكتساب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها لنا الله من خارج وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين معاً، وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا، وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله. وهذه الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أوعائقة عنها فقط، بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين.

فالإرادة، إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من الخارج.

مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا إليه، وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا منه. وإذن يجب الربط بين الإرادة الداخلية والعالم الخارجي عن طريق الاعتقاد بأن الأسباب التي من خارج تجري

---

(٢٨) المرجع نفسه، ص ١٣٦-١٣٧.

على نظام محدد وضروري طالما أن كل شيء في العالم لابد أن يرتد إلى أسبابه الضرورية المجددة(٢٩).

وهكذا فإن فكرة القضاء والقدر تعود إلى فكرة السببية. فإذا كانت إرادتنا تجري على نظام محدود، وكان ماضي العالم الخارجي يجري أيضاً على هذا النظام، فإن هذا يقوم وفقاً لقانون السببية الشامل.

ولذا فإن فكرة القضاء والقدر ليست مسلطة علينا دون أدنى فعل من جانبنا، وإنها تسيرنا، كالريشة في مهب الريح، ولكنها فكرة لا تخرج عن مجال السببية. فهي إرجاع السبب إلى مسبباته المحددة الضرورية. لكن هذه الأسباب لا تقف أمامنا دون تحقيق لحريتنا، بل هي عبارة عن ناموس للكون(٣٠). وإذا مافعلنا بالتوافق مع تلك الضرورة، فلا يجب أن يعني ذلك أننا لسنا أحراراً. فالحرية ليست عدم التحديد، وإنما الفعل وفقاً لقوانين الطبيعة.

وختاماً أقول أن أفضل طريقة لإحياء ذكرى هذا العبقري العظيم، إنما هي الدفع بنزعته العقلية إلى حدودها القصوى.

□□□

(٢٩) المرجع نفسه. ص ١٣٨.
(٣٠) العراقي: النزعة العقلية.... ص ٢٠٣.

# ابن رشد
# بين الأيديولوجيا والعقلانية

د. نايف بلوز

*نحتفل هذه الأيام بمبادرة من المركز الثقافي الاسباني في دمشق في ندوة ابن رشد الدولية بذكرى مرور ثمانية قرون على وفاة الفيلسوف الأندلسي العربي الكبير ابن رشد، ونحن نعتبر أن الاحتفال بهذه الذكرى هامة، لأن المسائل التي واجهت هذا المفكر العظيم لا تزال على جدول أعمالنا، وإن في سياق تاريخي آخر، فسيادة العقل والتنوير والنظر السياسي المدني والعدالة الاجتماعية والبحث العلمي في ظاهرات الطبيعة والمجتمع والتحرر من السلطات التي تقيد حركة الفكر لا تزال موضع اهتمامنا الأول.*

*وإذا كان ابن رشد قد أطل على شؤون عصره من ذروة التطور الذي بلغته الحضارة الإنسانية آنذاك، فلا نزال نحن اليوم نواجه مشاكلنا في وضع لا يتسم بالتحديد الدقيق الشامل الأبعاد الصراع التاريخي والحضاري الذي يمثل كما يقال اليوم إشكاليتنا.*

*إن قراءة ابن رشد الذي اليوم لا تلغي تخلفنا، ولكنها تدعونا إلى القول بأن تجاوز التخلف والعجز والتمزق والظلام ليس أمراً مستحيلاً وهي لا تربطنا بالماضي، بل إنها إذ تشدنا إليه تضعنا وجهاً لوجه أمام مشاكلنا الراهنة وتدفعنا إلى أن نعيّن بدقة دور ابن رشد في الصراع التاريخي الذي نشب في عصره وعصور أوروبا اللاحقة، وأن نتعرف على مدى استيعابه لمشاكل عصره وعلى أهمية نهضته الشاملة إلى الحياة والإنسان والعقل والمجتمع، وتحفزنا على دراسته وتقييمه وتعيين دلالة وظيفته الفلسفية في عصره والعصور اللاحقة، بما فيها خطابه لنا الآن. لقد سماه الغرب على لسان(دانتيه) "الشارح الأكبر"، وأكد معاصروه أنه سلطان العقول والأفكار، فلا رأي إلا رأيه، ولا قول إلا قوله.*

*ويحق لنا أن نتساءل بعد هذه الفترة الطويلة- لماذا حلّت به النكبة؟ ولمَ ظل في أوروبا في صيغة الرشدية اللاتينية حرباً متصلة على هيمنة الكنيسة والامتيازات الإقطاعية؟.*

ولماذا غاب عنا في عصور الانحطاط العربي الطويل؟ فقال فيه رجل مثل(هانري كوربان): في تاريخ الفلسفة الإسلامية مرت الرشدية في الشرق مروراً غير ملحوظ . وهو لم يبدأ باستعادة حضوره

الفاعل الإيجابي في نهضة العرب الحديثة إلا في أيامنا، وبمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته حين تعقد المؤتمرات الدولية العديدة.

مثلاً في عام ١٩٧٦- ١٩٧٨- ١٩٩٣- ١٩٩٤- واليوم وفي القريب العاجل أيضا، وحين نرسل الإجابة عن هذه الأسئلة التي تطرح علينا اليوم نتبين حقيقة قوته الفكرية وأفقها الأيديولوجي وتأثيرها العقلاني المستمر.

ونحن لا نسعى هنا إلى تكراره، بل إلى إقامة حوار معه يغني حاضرنا الثقافي وينشط عملية رسمنا لمبادئ العمل والمواجهة والتغيير والنهوض.

أما إقامة الحوار معه فلها وجهان متداخلان.

**الأول** : يتحدد بانتمائه إلى المجال الحضاري الإسلامي وتحوله إلى جملة منطلقات ومواقف، حاسمة يحفظها التراث القومي للعرب الأحياء.

**والثاني** : توفره مشاركتنا في هذا السعي العالمي التاريخي المتواصل لإعلان جدارة الإنسان وتأكيدها وتوسيع دائرة حريته، وهذا ما يجد تعبيراً أولياً عنه الآن في تعزيز أواصر التعاون الثقافي بين اسبانيا والعرب.

ابن رشد على العموم لم يكرر غيره، فقد قرأ الفلسفة القديمة وفلسفة أرسطو خاصة قراءة حررت الأرضية من الالتباسات التي لحقت بها وتورطت، فأخذ بهذه القراءة التي انفتحت على مطالب المستقبل للنزعة الإنسانية في عصر النهضة والانقلاب العلمي الفلسفي الذي جرى على يد كل من غاليليه وديكارت وبيكون، كما تصدى لأهل الجدل والمتكلمين ومعظم الفقهاء وللغزالي، فأنجز قطيعة أيديولوجية مع فكر الجمود والتزمت والإذعان والانعزال، في كتابه(تهافت التهافت) الذي أكد فيه أن القول بعجز العقل عن بلوغ اليقين عند الفلاسفة ووقوعهم في التناقض كما حاول الغزالي أن يبرهن يدل هو نفسه على عجز الغزالي عن إثبات ما يريد البرهان عليه ووقوعه في تناقضات كثيرة.

أعلن ابن رشد أولاً التوجه الإيجابي المتفائل إلى الحياة والثقة بطاقات الإنسان الجسدية والعقلية، فجميع الموجودات وجميع أجزاء العالم موافقة للحياة البشرية، وموافقة لوجود الإنسان عليها، ولكن السعادة لا تكون إلا في الاجتماع والحياة المدنية وفضائلها ففي التوحد والعزلة والتصوف لا تقوم الصناعات والعلوم التي يعتبر طلبها شرط للسعادة ولقد ابتعد ابن رشد هنا عن المثل الأعلى التأملي اليوناني المتأخر، وتمسك بالمثل الأعلى الحضاري الجديد الذي كان يتوخى التقريب بين النظر والعمل والذي يتفق مع إعادة الاعتبار نسبياً للنشاط العملي والإقبال على الدنيا والعلوم والعمل ويدعو إلى تعلم العلم الحق والعمل الحق.

وفي عصر النهضة الذي تعرض فيه المثل الأعلى التأملي لنقد عنيف وأنجب رجالاً يضمون إلى قوة الفكر براعة اليد وحيوية النظرة الحسية، كان للتمهيد الذي قدمته الرشدية دور كبير في إزالة المثل الأعلى القروسطي التأملي، ولم تكن الرشدية سوى تجسيد أو صورة للمثل الأعلى الجديد الذي

يقرب ويجمع بين النظر والعمل، فحتى المتصوف العربي(ابن عربي) الذي يختلف مع ابن رشد في أمور كثيرة يقول في الذين ينعدم الوجود في حقهم فلا يرون إلا الله يقول: "تقصهم من الحق على قدر ما انحجب عنهم من العالم"، وقد عبر عن هذا المثل الأعلى الجديد الزمخشري في أطواق الذهب(الكامل هو العالم العامل).

**ثانياً**: إن الحياة المدنية السياسية هي وحدها الجديرة بالإنسان والمتفقة مع حقيقته الاجتماعية الأصلية، ويعارض ابن رشد هنا مبدئياً أيديولوجيا القرون الوسطى الأوربية التي يعدها مفكر مثل نيتشه لا سياسية ولا مدنية في ظاهرها.

وقد كان لتطوير ابن رشد دراساته في النفس والاتصال بين الإنسان والعقل الفعال دور أساسي في تعزيز أسس الحياة المدنية السياسية وإضفاء طابع عميق على الصفة الاجتماعية المدنية للوجود الإنساني الواقعي، ولا تكون المدينة الفاضلة عند ابن رشد ممكنة، إلا إذا اعتمدت أولاً على المركزية، فللدولة رئاسة أولى تكون فيها أفعال الرئاسات الأخرى تابعة لفعل الرئيس الأول ومتعاونة فيما بينها على سياسة المدينة الفاضلة، والمركزية تقتضي الاعتزاز بالسياسة والقضاء على الفوضى القائمة على المدن المنزلية السريعة البوار، أو على الاقتصاد الطبيعي المغلق، وبهذا يؤكد ابن رشد معارضته للشكل الضيق من العلاقات الإقطاعية الذي لا يتفق مع ازدهار اقتصاد المدينة التجاري وتوطد المركزية السياسية.

لقد شهدت الأندلس في القرنين الحادي عشر والثاني عشر ازدهاراً في الحرفة والتجارة والصناعة وبدايات لنمو بعض أشكال الملكيات الجديدة بالمدينة، كما عرفت تطوراً في الريف اعتمد إلى حدٍ ما على وجود ملكية زراعية صغيرة ومتوسطة، كثيفة وحسنة التنظيم.

وإذا كان لا يجوز لنا هنا أن ننسى أن قسماً أساسياً من المستثمرين أشد الاستثمار في الريف كان من الفرنجة، فمن المهم أن نذكر أيضاً أن التطور الاقتصادي قد ساعد على نمو عناصر لا إقطاعية في قلب النظام الإقطاعي السائد، وإن كانت عوامل الانحدار والصراع على السلطة قد تمت لها في النهاية الغلبة. ومن ثم وضع أسس معلومة تحد من الصفة المطلقة لسلطة الحاكم بأن يكون هناك قانون يرجع إليه وعادات ثابتة توجه أفعال الملك، وإلا كان الملك جائراً، ليس له ضابط ترجع عليه إرادته لا دائماً ولا في الأكثر.

وعلى هذا الأساس ترسى دعائم دولة منظمة تنظيماً عقلانياً مقبولاً، إضافة إلى أن تكون السياسة مدنية تنويرية، يكون فيها الفيلسوف والعالم مرشداً للحاكم، وهذا ما تم في فترة تقريب السلطة لابن رشد.

**ثالثاً: -إجراء صلاحٍ ثقافي اجتماعي يتضمن:**

١-القضاء على النفوذ الأيديولوجي والاجتماعي لفئة المتكلمين والفقهاء الذين يخوضون في إطار الدنيا ويؤلفون سنداً لفئة أسياد الأرض الإقطاعيين.

٢-نشر العلم على نطاق واسع والاهتمام بالعلم الطبيعي، إذ وجب على من أراد معرفة الله أن يعرف مخلوقاته. فمعرفة الطبيعة هي طريق السعادة، وهي التي تضمن الوصول موجود مفارق للعالم محرك له منذ الأزل. والمحرك الأول هو الله وهو موجد العالم ومحرك الموجودات المادية جميعاً.

٣-القيام بتربية ناشئة عموماً، والتأكيد على أهمية استعداد الجمهور لها، كما يتبين من شرحه لجمهورية أفلاطون في كتابة المعروف(جوامع سياسة أفلاطون).

٤-تحل المرأة من عبوديتها للرجل، ودعوتها للمشاركة في جميع شؤون الحياة بما فيها إدارة الدولة.

وينبغي أن نعلن بين المبادئ التي اعتمد عليها ابن رشد محاولة النظر إلى المجتمع نظرة علمية والبحث في تفسير طبيعي تاريخي لأشكال وضعيات الاجتماع الإنساني والمدني، والإشارة إلى أن الملكية الخاصة نفسها ظاهرة اجتماعية أساسها تجاوز الحق والعداوة والاغتصاب كما جاء في كتاب(جوامع سياسة أفلاطون).

ثم الإقرار بالوحدانية الإسلامية وبشرف صورته الأولى، وبذات الوقت إعلان سيادة العقل وأهمية الترقي العلمي المتواصل في بلوغ السعادة وتأويل النص الديني عند الضرورة على هدي العقل، وعلى هذا النحو جمع ابن رشد بين عقلانية السياسة المدنية واستقلال النظر الفلسفي الحر والاهتمام الشديد بالعلم الطبيعي والفضيلة العملية لكن مجمل التفكير الفلسفي ينطوي ضمناً على إحساس بغياب المعرفة الاجتماعية المدنية، أي بكلمة أخرى بغياب ما سيصبح فيما بعد علوماً اجتماعية.

إن الدين في نظرة حق، موجه إلى مدارك الجمهور، وهو حق موجه إلى أطفال كبار في صورة قصص ومثالات تعبر عنها. وعلى من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية أن يعرف آلة النظر الفلسفية البرهانية، أي المنطق، وعلاقة الحكمة بالشريعة هي علاقة حق يوافقه حق ويشهد له، ومن هنا من الناحية النظرية حملته على المتكلمين الذين لم يدركوا أن حقيقة الشريعة تصل إلى أسفل صورها في حقيقة الفلسفة البرهانية وتغدو على هذا النحو موافقة لمصلحة الأخلاق والدولة ومناسبة للازدهار الحضاري والثقافي في المجتمع.

إن هذا البرنامج الأيديولوجي الحضاري يتعارض جذرياً مع استقرار النظام الإقطاعي القائم على الاقتصاد الطبيعي المعيق لحيوية اقتصاد المدينة وثقافتها، كما يتعارض مع استقرار مؤسساته الأيديولوجية الممثلة بالمتكلمين والفقهاء.

وتجاوباً مع هذا البرنامج قام ابن رشد بشرح معظم مؤلفات أرسطو وكتاب الجمهورية لأفلاطون وحمل على الغزالي والمتكلمين والفقهاء، وقد وجد كل هذا تعبيره النظري في نسقه الفلسفي، وليست تكفي في دراسة علاقة ابن رشد بأرسطو معرفة درَجة اندفاعه بعناصر فلسفته، بل ينبغي أيضاً

اكتشاف جهده التركيبي الخاص الذي تحكمت به أيديولوجيا جديدة تتمثل في مشكلة عصره ومنصبه في الدولة في استخدام العناصر الأرسطية في صياغة نسق فلسفي جديد، وهنا تكتسب العناصر الأرسطية دلالة جديدة في بنية تفكيره، ورغم أن توما الإكويني أرسطي أيضاً، فإنه كان يتوجس الحذر والخطر من أرسطية ابن رشد. كانت ثنائية تشكل أحد أهم ملامح بنية التفكير الفلسفي عند كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وكان مضمون هذه الثنائية الاجتماعي والأيديولوجي يتفق مع بروز الفصل الحاديين النظر والعمل في عالم اليونان الكلاسيكي، ويتجلى هذا المضمون في الصفة التأملية للمثل الأعلى التي كانت متفاوتة بطبيعة الحال. وحين عجز الإنسان عن السيطرة نظرياً على أزمة العالم القديم، أخذ الوعي الديني يتغلغل في الحياة الروحية، وقد قام القديس توما الإكويني بجهد نظري كبير لتكييف الأرسطية مع المسيحية الكنيسة، فأكد على قوة المثل الأعلى التأملي للحياة، مبيناً بجهد نظري كبير أن السعادة ورجاة الله التأملية هي غاية الحياة الأرضية الزائلة وهنا يظهر التعارض الحاد بين فلسفتي الإكويني وابن رشد بالرغم من انتفاعهما بعناصر وأفكار أرسطية مشتركة كثيرة، ويبدو أن المثل الأعلى الذي يكون فيه الكامل العالم والعامل كما يقول الزمخشري هو مظهر اعتماد سعادة الدارين في نفس المثل الأعلى الشرفي، وإذ كان لوجود علاقة بين العمل والملكية ولغياب المؤسسة الدينية الواحدة المطلقة دور أساسي في بروز هذا الاتجاه الجديد في الثقافة الإسلامية، وهو الاتجاه الذي ولد تعبيراً متقدماً عنه في برنامج ابن رشد الحضاري الأيديولوجي.

ولقد استجاب ابن رشد في نشاطه الفلسفي لمطالب هذا البرنامج، فكان إضعاف الثنائية الفلسفية الموروثة عن أرسطو بالذات ميلاً بارزاً في نسقه الفلسفي الذي يتجلى بصورة شديدة الإيجاز بما يلي: الأمر يدور حول نسقه الفلسفي.

١- العالم هو معرفياً الحقيقة الأولى، ومن اليقين بوجود العالم الطبيعي المتحرك نستدل على وجود المبدأ الأول المفارق، غير أن مبدأ الحركة السماوية هو من جهة أخرى التصور العقلي وتعقل الأولي ذاته هو تعقله الموجودات، وهو فاعلها وهو هي. ولا تعقل للمعدوم، والعالم، لا كما قال ابن سينا، ممكن الوجود بل واجب الوجود، والتعقل والعلم يقال على الله والإنسان بتنزيه تام أي باشتراك الاسم، ويمكن للعقل حسب هذا التصور أن يكون إلهاً ولكن هذا لا يتم إلا بفقد المادة تماماً كما نستدل من وجود العالم على وجود المبدأ المفارق.

٢- الإيغال في التنزيه الذي يفضي إلى إضعاف الثنائية وتوحيد الوجود، والرشدية تظل فلسفة عقلية صارمة لا مجال فيها لوحدة الوجود الصوفية التي تتوسل الاتحاد والسعادة بما تتخطى البحث والجهد العملي والترتيب الواقعي للحياة المجتمع.

ولثنائية الصورة والمادة المستمدة من الفلسفة الأرسطية دور حاسم في هذا النسق، لكن الصورة عند ابن رشد محتواة في المادة، على هيئة قوة طبيعية لا تنفك عن التوليد وإحداث الأشياء، وتؤلف الصور سلسلة واحدة متصلة من العقل الهيولاني الإنسان إلى الذات الإلهية.

٣- أن التنزيه وإضعاف الثنائية يكملان معاً إثبات ابن رشد لقدم العالم والحركة والزمان، وإذ يرفض

ابن رشد نظرية الفيض الثنائية أو الثنوية يرسي دعائم حتمية طبيعية مطلقة.

٤- ظهور الميل إلى تخطي الثنائيات، باعتبار ابن رشد أن المادة منطوية بالقوة على الأعراض والصور والقوى المحركة للعالم، وهذا يماشي التطور الفلسفي الذي مهد لنشوء مفهوم المادة فما بعد عند غاليليه وديكارت.

ويمكننا أن نذكر في مجال نسقه الفلسفي أن حياة الإنسان مقصورة على الوجود الأرضي، والنفوس الفردية تغدو بمغادرتها الأبدان واحدة بالعدو، أي تتحدد في صورة العقل الكلي بمثل وحدة العقل البشري وأزلية العلم الإنسان، لكن الأهم من ذلك وظيفة هذه الفكرة في وضع أساس فلسفي لقيام مجتمع مدني حديث، يترتب على البشر من أجل بلوغ السعادة بذل الجهود العقلية ومتابعة البحث العلمي ليتم الاتحاد والاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال بدون أية وساطة دينية.

وإذ تسعى البشرية إلى تحقيق سعادتها بقواها الخاصة، تقوض أساس النفوذ الأيديولوجي لأهل الجدل والمتكلمين والكنيسة أيضاً التي قصر آباؤها حقيقة الخلاص على وساطتها الكهنوتية.

وهكذا استطاعت الرشدية، لا ابن رشد فحسب، بل الرشدية أي التطور الذي نجم عن ذلك بقليل من التطوير أن تخضع أسس التنوير العقلي والمجتمع المدني والعلمانية، فأعطت أوربا في بداية صعودها في نهاية القرون الوسطى السلاح الفكري المناسب لتطورها اللاحق.

ثم إن ابن رشد قد أسس ما يسميه بعض الباحثين عبادة العلم وأعلن سيادة العقل التامة، وليست فكرة الحقيقة المزدوجة في الرشدية اللاتينية رغم ما فيها من اضطراب سوى تعبير عن مشروعية واستقلال الفلسفة طالبة الحقيقة عن الشريعة والإيمان الديني.

من كل ما تقدم جعل ابن رشد من فلسفته التعبير النظري عن أيديولوجيا التنوير الإسلامي ولقد كانت نكبته عام ١١٩٤ بالرغم من العفو عنه بعد أربع سنوات من محاكمته ونفيه إيذاناً ببدء انطفاء مشعل التنوير، فلقد بدا الاتجاه العام في نهاية القرن الثاني عشر يحمل معه تزايد النفوذ والفوضى الإقطاعية، وتهديداً أشد من قبل الفرنجة للحكم الإسلامي وحجز السلطة المركزية إلى مسايرة الفقهاء والإقطاعيين والعسكريين لضمان مساندتهما ولا سيما في أيام الأزمات والحروب.

لقد احتل الفونصو السادس طليطلة سنة ١٠٨٥ مسيحية، وبعد مضي أربع عشرة سنة على وفاة ابن رشد هزم الموحدون في معركة العقاب، سنة ١٢١٢ على يد جيوش الفرنجة زمن محمد الناصر ابن المنصور يعقوب.

وفي ١٢٣٦ احتل فرديناند الثالث قرطبة فانطوت بذلك نهائياً صفحة نهاية الأندلس.

وابن رشد تلقفته أوروبا المستيقظة من غفوتها فانتشرت الرشدية اللاتينية، والرشدية السياسية في باليرمو وباريس وبادوا ونابولي وبولونيا. وعملت في تهديم الصرح اللاهوتي للقرون الوسطى وفي تهيئة النهضة الأوربية، ولم يسترد العرب فيلسوفهم إلا في نهاية القرن التاسع عشر، أي بالضبط مع بروز النهضة العربية الحديثة، حيث بدأ فكره يسهم من جديد في تحرير العرب من التركة الثقيلة التي خلفها الركود التاريخي الطويل.

لقد وجد العرب منذ نهاية القرن التاسع عشر في جوانب من تراثهم الفكري تسويغاً عقلياً للتحرر والنهوض، ونحن إذ نحاور ابن رشد اليوم نرفض كل تحكم غيبي بوجودنا الواقعي، ونكتشف لديه مضموناً إنسانياً وتنويرياً وعلمياً وديمقراطياً.

وإذا كان توما الإكويني قد عمّد أرسطو كما يقول(سيمون بيرغ) في تقديمه لكتاب (تهافت التهافت)، فإن ابن رشد قد منحه زخماً كبيراً، وتأسيس توما الإكويني للشرط الكنسي للخلاص، وبقوله برؤية الله بعد الموت وبإعلائه شأن الإيمان ووضع الأرسطية في خدمة العقيدة يتعارض كلياً مع الرشدية. لكن لماذا هذا الاهتمام بالمقارنة بين الإكويني وابن رشد.؟

لقد كان للتوجيه الأيديولوجي السائد في الفكر الغربي تأثير كبير لا على أعمال بعض المستشرقين فحسب، بل على أعمال بعض الباحثين العرب في تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى. وقد انعكس هذا التوجيه في السعي للتقريب بين ابن رشد وتوما الإكويني وتعميق الفروق بين ابن رشد والرشدية اللاتينية.

وإذا كان من المناسب لبعض الأوساط أن تبدو الأمور كما لو أن ابن رشد وتوما الإكويني يمثلان اتجاه التوفيق بين الوحي والعقل، كما لو أن ابن رشد ليس سوى خطوة على الطريق الموصل إلى فلسفة توما الإكويني التركيب الأعلى لكل فلسفة لاهوتية.

لقد أثر هذا الاتجاه اللاهوتي في تفسير فلسفة ابن رشد على بعض الدراسات العربية التي سعت لأن تكون استمراراً لتلك الجهود الاستشراقية التي تحرص على تحويل فلسفة ابن رشد إلى قوى محافظة وتشديده من حماسته التنويرية. قاطعاً بذلك أية صلة بين مطالب الرشدية ومطالب التقدم العربي الراهن.

يقول ابن رشد في تلخيصه لما بعد الطبيعة(ويشبه أن يكون مبدأ الأشياء الطبيعية الأقصى التصور العقلي) وإلا فمن أين عرض لها أن تكون في طبيعتها مستعدة لأن نتعقلها.

لقد تبنى ابن رشد هنا الحجة المثالية في تأسيس العلم، وقال بوجود صور عقلية تفسيراً لعملية التعقل الجوهر الطبيعي المحسوس، لكنه كشف عن انحيازه التام إلى أرسطو حين قال: (يعطي المحسوس الصور الجوهرية التي بها يكون معقولاً بالقوة) هذه اللحظة الأساسية المثالية في فلسفة ابن رشد والتي لا يقرّ بها الكثيرون يمكن أن تفسّر بصعوبة الموضوع التاريخية والابستمولوجية في تأسيس العلم الطبيعي، وبفهم نواميس الاجتماع الإنساني، وهذا يكشف عن فهمه الخاص لعلاقة الله بالعالم.

فالمحرك الأول أو الله هو أسمى العقول المفارقة، وحيث يكون العقل والمعقول وفعل التعقل أمراً واحداً، نجد الأساس العقلي الذي يقيم عليه ابن رشد وحدة العالم وترابطه الداخلي، إذ تدل عبارات الحركة المستمرة والضرورة الطبيعية والنظام العقلي على معنى واحد، فحقيقة المبدأ الأول التي هي تحريكه للعالم تعني كونه وحدة العالم، ومما يضعف الثنائية والمثالية في فلسفته عدم فصله بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة، ومطالبته العلم الطبيعي أن يقدم دليلاً ميتافيزيقياً على وجود المبدأ الأول.

وتوما الإكويني ينوه بأن ابن رشد يخلط بين القدرة على التحرك، وهي إمكانية سلبية للمادة، والقدرة على الوجود وهي تعني وجود الصورة الروحي الخالص. وهنا نتبين التعارض الكبير بين الاكويني وابن رشد الذي رفض ثنائية الوجود الإلهي الساكن والوجود الطبيعي المتحرك وقال متابعاً غلاة المنزهين من المعتزلة(الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك)، كما رفض الفصل الواقعي بين الوجود الطبيعي المتحرك والوجود العقلي المحرك وقال(إن مبادئ العلمين الطبيعة وما بعد الطبيعة مختلفة بجهة فقط لا بالوجود)، ولن يوحد ابن رشد بين المبدأ الصوري والغائي والمحرك فحسب، بل يعتبر المادة مشتملة بذاتها بالقوة على صورة وعلى علة الحركة، وهكذا لم يفسر الحركة هنا بمبدأ مفارق للوجود الطبيعي أو بمبدأ يرد إلى المادة من خارجها، فوضعنا بهذا أمام مسألة عويصة، وهي التوفيق بين انطواء الماء على علة الحركة من جهة والقول بأن العقول المفارقة هي مبدأ الحركة من جهة أخرى.

إن هذا الاتجاه الرشدي يضع وإن في قوالب الثنائية الأرسطية أسس تصور توحيدي ديناميكي طبيعي للوجود، ولذلك كانت الحركة أهم مقولة في فلسفته، ثم إن نسب ابن رشد الصفات إلى الله والعالم باشتراك الاسم من جهة وقوله الصريح من جهة أخرى إن المبدأ الأول هو الموجودات، كل هذا يدعونا إلى تأويل لغة ابن رشد تأويلاً يتفق مع نزوعه إلى توحيد الوجود.

إن الإضعاف للثنائية يعطي اللحظة المثالية في نسقه الفلسفي ونتائجه الأخيرة معنى ضيقاً ويفقدها الكثير من الأهمية التي يمكن أن ترتديها في فلسفة أخرى أرسطية المصادر.

ولهذا تكتسب متابعة ابن رشد جهده لتحديد طبيعة الله وطبيعة العالم عبر الوقوف على التعارض بين صنع الثنائية والنزوع التوحيدي دلالة خاصة. فهل اكتفى ابن رشد بالقول بأن المبدأ العقلي يحرك العالم؟.

يبين ابن رشد أن المعلول يتصور علته بالضرورة في العقول المفارقة، لأنها كما له، إلا أن العلة لا تتعقل الأدنى لأنها إذاك تستكمل الأشرف بالأخص، ولا يصح القول إن الأعلى غافل عن الأدنى، وبالتالي لا علم لله بغيره، لكن إذا كان التعقل يتجه من الأدنى إلى الأعلى فكيف يعقل الله. وهو الأعلى؟. العالم الأدنى.

هنا يميز ابن رشد بين مستويات التعقل في الأنواع المختلفة والتفاضل في الشرف في كل نوع وهذا الاتجاه إلى اعتبار العالم موضوعاً للتعقل يبقي على ضرب من المغايرة التي تجعل العلوم المفارقة غير العلم الإنساني.

لكن إذا كان الإنسان يعقل العالم، فبأي اتجاه يعقل الإنسان الأعلى؟.. يجيب ابن رشد: إنه يعقل ما يعقله من هذه المبادئ بالمناسبة، فالمبدأ الأول لا يعقل شيئاً بالمناسبة، بل يعقل قدرته والأدنى بجهة الأشرف، ويقول: (ما صدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورة أن يكون معلوماً وإلا كان صدوره كصدور الأشياء الطبيعية بعضها عن بعض) بهذا الكون تمسك القائلون بأن الله يعلم الأشياء وبالقول الثاني تمسك القائل بأن الله لا يعلم ما دونه، فلزم عن ذلك قولان متناقضان:

أولاً: –إن استكمال الأشرف بالأخص محال.

ثانياً: –إن القول بأن الله لا يعقل الأشياء مردود لأننا إذ ذاك نقع حسب رأيه في ذلة المذهب الطبيعي الصريح.

وينكر ابن رشد أننا عندما نقول إن الله لا يعقل الأشياء فهذا يعني أنه لا يعلم ما دونه بالعلم الإنساني، وإن علمه للأشياء نسبته إلى علمنا هي اشتراك الاسم فقط، وقد دفع استخدام عبارات المناسبة والتفاضل.. إلخ بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأنه ليس من المتعذر نسب القول بالتشكيك إلى ابن رشد. أو التقريب بين التشكيك واشتراك الاسم. وعلى هذا التأويل تترتب نتائج خطيرة.

فهل يقال العلم على الله عند ابن رشد على نحو يقربنا من القول بالتشكيك على غرار إسناد توما الإكويني الصفات إلى الله والعالم.

تقال الكلمات بتشكيك متشابه: إذا كانت المسميات مختلفة من جهة، ومتفقة من جهة، مثل الفائدة للطعام والكلام، الكلام مفيد والطعام مفيد.

وتقال باشتراك الاسم إذا كانت مسمياتها متباينة تبايناً تاماً مثل العين التي تقال للنبع والوجيه والباصرة، أما الكلمات المتواطئة فمسمياتها متفقة في معناها، متعددة في إعيانها مثل الطير للحمامة والعصفور والنسر، وليس التشكيك قريباً من اشتراك الاسم كما يظن بعض الباحثين.

إن ابن رشد لو كان ينسب الصفات مثل العلم والإرادة والعقل والوجود إلى الله والإنسان بتشكيك لكان في هذه النقطة الأساسية ممهداً لتوما الإكويني. أما إذا نسبها باشتراك الاسم فإنه يفسح المجال لتجاوز ثنائية ولرفض إخضاع الفلسفة للمطالب الأيديولوجية والكنسية. وإحلال التشكيك محل اشتراك الاسم يقصد منه تسهيل التوفيق بين ابن رشد وفلاسفة الكنيسة.

إن الله يعلم الموجودات، عند ابن رشد، بعلم مغاير تماماً لعلمنا، وها قد استدل ابن رشد من صفات الشاهد(العالم الطبيعي) على وجود المبدأ الأول ورفض مقارنة علم الله بالعلم الإنساني، وذهب إلى أقصى درجات التنزيه في تحديد صورة الله بالعالم والإنسان، وذلك بالنسبة إلى جميع صفات الله مثل الفعل والعقل والإرادة والعلم والخلق... إلخ....

وإذا كان القول باشتراك الاسم لا يعصمون من قلب المغايرة إلى التجانس، وبالتالي الاتجاه نحو توحيد الوجود فإن إسناد الصفات إلى الله والإنسان بتشكيك يثبت تعدد مستويات الوجود فتمتنع معه كل إمكانية لتوحيد الوجود في مستوى واحد، ويذكر أحد الباحثين العرب أنه يجب أن تختلف نسبة الصفات إلى الله عن نسبتها إلى الإنسان، ويجب أن نسندها في كلتا الحالتين بتشكيك، وفي هذا الضرب من الإسناد يتفق مدلول اللفظ وتختلف نسبة الإسناد أو كيفيته كما يقول توما الإكويني، وينتهي البحث إلى تقرير رفض الفلاسفة الإسناد باشتراك الاسم، ويأتي هذا الباحث بنص يوحي بأن القول بالتشكيك والقول باشتراك الاسم يكمل أحدهما الآخر، فبعد إبراز أهمية التمييز بين التشكيك واشتراك الاسم ونسبة القول بالتشكيك إلى الفلاسفة نجد ميلاً إلى إهمال الفرق بين القول باشتراك

الاسم والقول بالتشكيك لما عرضه توما الإكويني.

فهل ثمة تقارب على الأقل بين ابن رشد وتوما الإكويني في هذه المسألة الهامة؟.

لقد كان ابن رشد صريحاً وواضحاً جداً في هذا المجال، فهو يقول في(تهافت التهافت): (إذا فهم معنى الصفات الموجودة بين الشاهد والغائب، ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه الانتقال من الشاهد إلى الغائب).

ويبين أنه تكون الإرادة الموصوف بها الفاعل سبحانه والإنسان مقولة باشتراك الاسم كالحال في اسم العلم وهي لذلك من الصفات التي وجودها في الأزلي غير وجودها في المحدث، والفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال عن الفاعل الأول أو الله إلا باشتراك الاسم.

وجاء في فصل المقال اسم العلم إذا قيل على العلم محدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض، ولهذا ليس ها هنا حدّ يشمل العلمين جميعاً كما توهم المتكلمون من أهل زماننا.

إن ابن رشد بقوله باشتراك الاسم يجد نفسه مدفوعاً لانتقاد المتكلمين الأشاعرة، وهذا معناه أن الاتفاق بين المسميات مقصور على اللفظ فقط، وليس ثمة حدّ يشمل الصنفين، فلا يصح الانتقال من الشاهد إلى الغائب، وتظهر خطورة هذا الموقف إذ تذكرنا أن حجة المثالية الموضوعية الأساسية تقوم على أن تأملنا لعقلنا يقربنا من حقيقة الوجود ومن العقل الشامل. أي إنها تقوم على الانتقال من الشاهد إلى الغائب، وهذا بالضبط ما يرفضه ابن رشد.

والواقع أن المغايرة بين الله والإنسان خطوة في طريق توحيد الله والعالم، أما التلميح إلى أن الصفات تنسب عند ابن رشد بتشكيك أو أنه لا يميز بين التشكيك و اشتراك الاسم فلا يفسر بالرغبة في إظهار ابن رشد بمظهر من وضع نصب عينيه مهمة التوفيق بين العقيدة والفلسفة وتأسيس وساطة المؤسسة الدينية، وحين يقول أحدهم: لو فهم المتكلمون هذا المبدأ وأدركوا المفاهيم التي اعتمدها الفلاسفة في الإلهيات فأسندوها إلى الخالق والمخلوق بتشكيك، كما يفعل توما الإكويني لتبين أن شقة الخلاف بين الدين والفلسفة لم تكن من الاتساع بمقدار ما توهموا، فالتشكيك هو الذي يعمق هنا الثنائية الفلسفية ويفسح المجال للوساطة الدينية، ويسدّ الطريق على توحيد الوجود ويسهل مهمة التوفيق بين علم الكلام والفلسفة، إذ يُنسَب الوجود، حسب هذا القول إلى موجات مختلفة بنسب متفاوتة، وهناك من يحذّر علنا من أن عدم إسناد معنى الوجود إلى الله والمخلوقات بتشكيك يوقعنا في وحدة الوجود، ويزعم أن القول باشتراك اسم الله يركز الوجود في الله، فتغدو الموجودات طبيعية تجليات الوجود الإلهي، أو تغدو الطبيعة والله موجود في الوعي ذاته، وهذا يكشف عن الخوف من أن يؤدي القول باشتراك الاسم إلى مذهب وحدة الوجود في التومائية، وبهذا المعنى يطلق الوجود على كل موجود بالتناسب أي بتشكيك، وهكذا الحال في أسماء كثيرة كالوحدة والحقيّة والغيرية والجمال والعقل والإرادة والحرية وما إليها فنتفادى وحدة الوجود كما يقولون.

ومن اليسير أن نتبين هنا أن التشكيك للتقديم والتأخير هو الذي يقال على وجود المقولات العشر، ويختلف عن تشكيك التناسب الذي يعلقه توما الإكويني على هذه الصفات وقد بين ابن رشد بصراحة أن الصفات تقال على الإنسان والله باشتراك الاسم أي بتنزيه المطلق، وعندما ينسب المرء إلى ابن رشد القول بأن الصفات تنسب إلى الله والإنسان بتشكيك كما يقول توما الإكويني فإنه لا يفعل في الحقيقة سوى أن يقرأ بالنصوص الرشدية معاني توماثية غريبة عنها، وذلك السعي منه إلى تكريس ابن رشد فيلسوفاً لاهوتياً على غرار ما فعل بعض المستشرقين.

ومسألة قدم العالم هي أهم وجه عند ابن رشد لتحديد علاقة الله بالعالم، كما أنها نتيجة طبيعية لإيغاله في إسناد الصفات إلى الله والإنسان باشتراك الاسم، والواقع أن القول باشتراك الاسم كانت له عند ابن رشد نتائج خطيرة أخرى تتمثل في استبعاد كل تأثير فائق للطبيعة على العالم والإقرار بوجود فواعل طبيعية يؤثر بعضها في البعض والبحث عن مبادئ العالم وقواه ومحركاته فيه وإرجاع التعالي والثنائية إلى فرق منطقي ليس إلا، وقد تجلى هذا الاتجاه الحاسم في فلسفته ونهجه الفكري القائم على الانتقال من إدراك الأمور عندنا إلى أدراك الأمور الأعرف عند الطبيعة. وهذا هو النهج الذي أدى في النهاية إلى إلغاء المباينة بين الله والعالم.

لقد اختط ابن رشد منهجه المتميز في تعيين هذا التوجه فبالاعتماد على اشتراك الاسم يبين أن ما يسميه الشرع خلقاً أو اختراعاً إنما هو إعطاء المبدأ الأول جميع الموجودات معناها. يقول ابن رشد: "المبادئ المفارقة وجودها مرتبط بالمبدأ الأول، ولولا ذلك لم يكن ها هنا نظام الوجود، إن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الأول".

وينتقل ابن رشد من قوله إن علم الأول هو الفاعل للموجودات، إلى تقرير كون علمه لذاته هو علمه للموجودات، وإن علمه هو الموجودات، وأخيراً إن الأول هو الموجودات.

وإذا كان ابن رشد قد نسب العلم والفعل والتحريك والخلق إلى المبدأ الأول بمعنى ارتباط الموجودات به، فيحق لنا أن نتساءل عن طبيعة هذا الارتباط وعن التحديد الأدق لطبيعة العلم الإلهي. وإذا كان نظام الموجودات يلتقي بنا بحركة استدلالية إلى إقرار المبدأ الأول هو غيرها فإن ابن رشد لم يذهب إلى حد تأكيد استقلال هذا المبدأ الأول استقلالاً ذاتياً عن العالم، بحيث يكون هذا العالم إحدى إمكانيات الإبداع الإلهي الحر. فليست الحركة الاستدلالية من هذا العالم إلى مبدئه أشد اتصافاً بالضرورة من الانتقال المعاكس من المبدأ الأول إلى هذا العالم، إذ ليس بين ذاته والموجودات فاصل تقوم في فسحته ثنائية الوجوب والإمكان أو الماهية والوجود، فيفقد معها هذا العالم ضرورته.

وإذا كان علم الله علماً واحداً لا يتعدد وليس له أية حياة ذاتية مغلقة أو كيان منقطع عن العالم، فلم يبقَ إلا أن يكون هذا العلم نظام العالم نفسه، وبذاته المغايرة بين الوجود والعلم أصبح يصح له القول إن وجود الأول- العلم هو وجود الموجودات وذلك بعد أن قرر أن عقله ذاته هو عقله الموجودات.

والواقع أن ابن رشد يبذل هنا جهداً كبيراً لتعيين نمط من الوجود ليس هو وجود للوقائع

الطبيعية، بل وجود القوة التي تتحكم بهذه الوقائع. أي وجود الأحكام والقوانين. وهنا بالذات نجد مغنى العقل، إن العلم الإلهي هو القوة السارية في كل الوجود، إنه ما في العالم من دينامية ومحركة وقوة توحيد وإطراد قانوني شامل.

يقرر ابن رشد أن العلم والعقل لا يتعلق إلا بالموجودات التي نعقلها نحن، وأنه لا ينفك عنها، وأن تعلقه بها أشرف من تعلق علمنا بها، ويضيف إن الباري سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها، وهو المنعم بها والفاعل بها. ولذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو. ولكن هذا كله من علم الراسخين في العلم، ولا يجب أن يكتب هذا، وأن يكلف الناس اعتقاد هذا.

وينتهي ابن رشد إلى القول بأن الله ذاته هو الموجودات فينقلنا بهذه الصياغة الصغيرة الصريحة إلى تصور إلى الوجود قريب من تصور وحدة الوجود الصوفية.

إلا أننا نجد أنه ينوه بأن الصوفية يخطئون هدفهم لأنهم لا يتوسلون إليه بمعرفة العلوم النظرية، وهذا الاتجاه التوحيدي هو أساس تحديد علاقة الله بالإنسان.

لقد رأينا أن العقل الأول لا يشبه عقلنا من أية جهة، فهو علة الموجودات، ولا ينفك عنها وهو لا يتعقل عالماً آخر ممكناً. ولا يتعقل أي ممكن لا يتحقق باعتباره علماً، وإذ نخطو خطوة ثانية فنوحد بين الله والموجودات تغدو ذات الله -كما يقال- هي جميع العقول وجميع الموجودات، وهذا التعادل بين ذاته وعلمه والموجودات يقوم على أساس عقلاني موضوعي لا تبرز فيه إلا المقدمة، لا الصلة الشخصية بين الله والأفراد ولا تصور المبدأ الأول بوصفه شخصاً.

إن الأول لم يظل عند ابن رشد غريباً عن العالم، إنه مختلف عنه إذا نظرنا إليه من ناحية الأمور التي هي أعرف عندنا، وغير مختلف عنه إذا استطعنا بجهد عقلي أن ننظر إليه من ناحية الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة. غير أن استخدام ابن رشد للغة الأرسطية هو الذي يدعونا إلى تأويل بعض صياغاته في تحديد علاقة الله بالعالم. وهذا يثير بعض الإشكالات والصعوبات وإن كان للأمر، فتصور ابن رشد بعلاقة الله بالعالم يختلف جذرياً عن تصور الإكويني لها.

الإكويني يرى أن الصفات تقال على الله والموجودات بتشكيك، وإذا كان علمنا محدوداً فالعلم الإلهي شامل يحيط بالكليات والجزئيات والعلم الإلهي غير معقول غير المحدود لا يتعلق بالموجودات فحسب، بل بالمعدومات أيضاً، ومن هنا تمييز الإكويني بين العقل الإلهي والإرادة الإلهية. إذ بالإرادة الإلهية يحيل الله أحد الممكنات إلى واقع. وهكذا لايعود العلم الإلهي علة في وجود الأشياء إلا إذا تأيد بالإرادة الإلهية المستقلة.

وثمة علم إلهي بالمعدوم وعلى هذا الأساس لا يكون العالم سوى تحقق إحدى الإمكانيات الإلهية ليس غير، وبتعميق الثنائية بين الله والعالم وبإقرار علم الله بالممكنات المعدومة، وقدرته على الاختيار بين المتقابلات، يغدو العالم جائزاً والمعجزة قابلة للتفسير، وتفقد السببية صفتها المطلقة، وهذا يعني أن الله حر، وأن علاقته بالموجودات تتحدد من ناحية كونه خالقها ومبدعها من لاشيء، أما هذا

العلم الجائز غير الضروري فكان يمكن أن يكون على نحو آخر، أو أن لا يكون البتة. وهذا ما يستحيل تصوره عند ابن رشد، فالعالم عنده ضروري قديم، والحكمة الإلهية تقتضي أن تسود السببية الطبيعية والحتمية في العالم، فلا يعود لثنائية الواجب والممكن والماهية والوجوب في الموجودات أي معنى.

لم يلاحظ تأثير يذكر في الشرق للرشدية، خلال فترة طويلة، إذ كان الشرق يسير منذ القرن السادس عشر في طريق الجمود والانحدار والتخلف، وكان هذا الوضع متفقاً مع التوجه إلى التصوف في المجال الشرقي. وجدت الرشدية أول اهتمام بها في عصر النهضة العربية الحديثة عند الشيخ(محمد عبده) الذي كتب عام ١٩٠٢ يقول: (ابن رشد رحمه الله لم يخرج في رأيه عن المليين، بل مذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم)، وفي عام ١٩٠٣ قال(فرح أنطون) متأثراً بـ أرنست رينان الشهير بكتابه(ابن رشد والرشدية) قال: (مذهب ابن رشد مادي، وقاعدته العلم.) إلا أن تبني بعض الفئات الأوربية، في فترة التمهيد لعصر النهضة في القرن الثالث عشر والرابع عشر، الرشدية تحت اسم الرشدية اللاتينية فقد كشف عن أبعاد تاريخية التي فسرت ابن رشد في أوربا وتجلياتها المتتالية على صعيد تطور الفكر الأوربي.

*فما هو الدور الذي قيّد للرشدية أن تؤديه في ولادة العصر الحديث؟.*

في الشرق لم تترك الرشدية أثراً يذكر، وقد مرّت الرشدية مروراً غير ملحوظ كما يقول الباحث(هنري كوربان)، ولذلك فإن الشرق الواقف على منحدر الجمود والانحدار والتخلف قد خضع فترة طويلة لحركات التصوف الغنوصية التي كان لكل من ابن سينا في حكمته، والسهرودي القتيل رائد الحركة الإشراقية الأول، ولابن عربي الداعية الأكبر لحركة وحدة الوجود الصوفية، وعموماً الاستشراق والحكمة الإلهية المتعالية دور كبير في تحوّل حركات التصوف هذه إلى حالة مهيمنة على الحياة الروحية في الشرق على يد مفكرين أمثال الشهرزوري ونجم الدين الرازي وعبد الرزاق القاشاني وداود القيصري وبشكل خاص صدر الدين الشيرازي المفكر السنيوي الكبير.

وكانت الأفكار الأساسية التي صدرت في هذا الجو المتصوف الإشراقي تتلخص في التأكيد على الاتفاق التام بين الفلسفة والعقيدة الدينية، وتأويل الفلسفة على نحو يتفق مع المناخ المتصوف المهيمن. والقول بأن الحكماء أو الفلاسفة تسلموا أنوار الحكمة من مشكاة النبوة، وأن من زهد في الدنيا وانقطع عن العالم أسكن الله الحكمة في قلبه وأنطق بها لسانه، وبترك الأمور الدنيوية وطلب الكمالات الأخروية يشرق نور العالم الإلهي عليه، إلا أن فلسفة ابن رشد وجدت في أوربا استمراراً لها وتطوراً على يد ما عرف باسم الرشدية اللاتينية التي تحولت إلى رشدية سياسية فيما بعد ولعبت دوراً مهماً في تطور النهضة الأوربية.

تعود الرشدية اللاتينية في أصولها إلى الترجمات اللاتينية لشروح ابن رشد على أرسطو وما تتضمن هذه الترجمة من أفكار يمكن أن تؤدي إلى زعزعة هيمنة الكنيسة.

فقد نزل مثلاً ميخائيل الاسكتلندي في بلاط الملك والإمبراطور فريدريك الثاني في باليرمو

بصقلية وقام بترجمة العديد من مؤلفات ابن رشد إلى اللاتينية وكان ذلك بين عام ١٢١٧ وعام ١٢٣٠. في هذه الفترة تمت ترجمة كتب كثيرة لابن رشد على يد ميخائيل الاسكتلندي.

وما كان بوسع الرشدية اللاتينية أن تظهر بوصفها حركة فكرية معارضة لهيمنة الكنيسة والمجتمع القديم لو لم تستجب لمطالب توديع العالم القديم القروسطي الإقطاعي والتهيؤ الفكري لاستقبال العالم الحديث وحاجاته.

لقد كانت الرشدية اللاتينية حركة تغيير جذرية خائضة في السجال الفكري الناشب بين ممثلي الكنيسة والإيديولوجيا المسيحية المهيمنة... وصعود البرجوازية التي أخذت تتكون كقوة اجتماعية متزايدة الأهمية من جهة أخرى.

في هذا الجو لعبت الترجمات التي تمت في طليطلة وباليرمو وبادوا وغيرها دوراً حاسماً في نشوء ثورة ثقافية فكرية سياسية استقبلتها باريس بترحاب وحماسة وكذلك الجامعة اللاتينية في باريس بالذات. وكان ابن رشد المعروف باسم(أبيرويسد) رمزاً لتحولات كبيرة في الحياة الفكرية، كان على طالب اللاهوت في جامعة باريس في القرن الثالث عشر أن يمضي خمساً وعشرين سنة في الدراسة، عشر سنوات في كلية الفنون أو الفلسفة وخمس عشرة سنة في كلية اللاهوت، ومنذ سنة ١٢٤٦ إلى سنة ١٢٦٠ هيمنت الفلسفة الرشدية ذات الأصول الأرسطو طالية على التدريس في كلية الفنون واكتسحت الساحة حتى أصبح من العسير مقاومتها أو الهجوم عليها، ومع ذلك فقد بدأت ردة الفعل ضد الرشدية على يد أسقف باريس الأغسطيني(اتيين تامبييه) ولكن هذا تم بإيعاز من البابا الذي أصدر في عام ١٢٧٠ مرسوماً تحريمياً أدان فيه ثلاث عشرة قضية لاهوتية تقول بها الرشدية اللاتينية. إلى جانب بعض القضايا التي نسبت إلى توما الإكويني ذي الميول الأرسطية أيضاً.

وفي عام ١٢٦٩ كتب توما الإكويني رسالة عنوانها(وحدة العقل ضد الرشديين) هاجم فيها الرشدي اللاتيني وقال(إنه منافق مراء ومشبوه) إنه يؤمن بحقيقة ويقول ما يناقضها ويعترف بأن العقل واحد، ولكنه يقر أيضاً بأن الإيمان يناقض هذا الكلام، ويدع الإكويني ابن رشد يقول بالعقل أستنتج بأن العقل واحد عددياً وبالإيمان أثبت العكس تماماً.

وهكذا طرحت مسألة الحقيقة المزدوجة أي القول بحقيقتين متناقضتين في آن واحد، ويعترف حتى أنصار الكنيسة اليوم بأنه لا ابن رشد ولا أي رشدي لاتيني قام بمثل هذه الأفكار.

وبعد حوالي خمسين سنة على وفاة الإكويني اشتد الهجوم على الرشديين اللاتينيين بعد الإحباط الذي أصيب به أولئك الذين طالبوا بتجهيز حملة صليبية على فلسطين، ولم تجهز فعلاً وكان على الفيلسوف حسب توجيهات(تامبييه) أن يتقيد فيما أصدرته الكنيسة حرفياً، وإذا لم يستطع دحض الحجج الفلسفية المتعارضة مع الإيمان أو رفضها عليه أن يسكت. وفي عام ١٢٧٧ أصدر أسقف باريس نفسه(أيتيين تامبييه) مرسوماً تحريمياً آخر، بيّن فيه أن على المرء أن يجلب الفلسفة، باعتبار أن ما يقرأه فيها يمكن اعتباره من البدع، وعلى الفيلسوف أن يعرف التمييز بدقة بين النصوص الفلسفية

والنصوص الدينية، وأن لا يقول إن بعض الأمور حقيقة حسب الفلسفة وبعضها غير ذلك بالنسبة للإيمان الكاثوليكي.

لقد طلب أسقف باريس(تامبييه) من الفيلسوف أن يميز الحقيقة الفلسفية من حقيقة الكتاب المقدس، وأن يتبع حقيقة الكتاب المقدس، وبالتالي تصبح الحقيقة الفلسفية باطلة، ولا يجوز للمؤمنين أن يقبلوا بوجود حقيقة مزدوجة(حقيقة الإيمان وحقيقة العقل).

إن المعنى الضمني لما سبق يدل على الإحساس بوجود حقيقتين في موضوع واحد، وعلى الدعوة لتثبيت حقيقة الإيمان، فكان هناك كما يقول(آلان دوليبرا) محاولة لمحاربة تيار لم يكن موجوداً، فاخترع لجعل محاربته ممكنة فعلياً. إن كثيراً من رجال اللاهوت والرشديين قد أحسوا جميعاً بالتناقض بين نظرة أرسطو للعقل والإيمان المسيحي، فماذا يقول ابن رشد في هذا المجال؟.

(جاء في مناهج الأدلة أن المقصود الأول بالعلم في حقل الجمهور هو العمل، فما كان أنفع بالعمل فهو أجدر، أما المقصود بالعلم في حقل العلماء فهو الأمران جميعاً أعني العلم والعمل) ولا يوافق ابن رشد على التأويل في مبادئ الشريعة، إذ يقول في تفسير ما بعد الطبيعة إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول البشرية، وإذا كان العلم الحق عنده هو معرفة الله وسائر الموجودات والعمل الحق أو العمل الفعلي هو معرفة أفعال السعادة والشقاوة أي علم الآخر والزاد الفعلي والإيمان وما يتضمنه هذا العلم من طرق التصديق الخطابية والجدلية، فإن التأويل التوفيقي بين الحكمة والشريعة يغدو مطلوباً. لأنه يستجيب للمطالب الراهنة ويقتضي إخضاع طرق التصديق الخطابية والجدلية للطريقة البرهانية مشترطاً على هذا النحو وحدة الحقيقة، ومع ذلك يبدو أن الحق بالنسبة إلى الجمهور هو الشريعة عملاً وعلماً وهو بالنسبة إلى الفلاسفة والحكماء الحكمة علماً وعملاً مما يومئ وإن بصورة غير مباشرة إلى أن هناك حقيقتين لاحقيقة واحدة، وهذا معنى قول(غوتيه): إن ابن رشد عقلي مع أهل النظر وغير عقلي مع الجمهور.

ويقول ابن رشد في القسم الأخير من كتاب(فصل المقال): إن الأمر الغالب دعا الجمهور من معرفة الله إلى طريق وسط، ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحط عن تشغيب المتكلمين، ونبه الخواص إلى وجوب النظر التام في أصل العقيدة، إذاً نحن أمام أربع مراتب: التقليد، الطريق الوسط، تشغيب المتكلمين، نظر الخواص البرهاني.

والمطلوب عند ابن رشد الارتفاع عن التقليد والقضاء على التشغيب فلا يبقى سوى سلوك الطريق الوسط للجمهور، والنظر العقلي البرهاني للحكماء. تلك هي الأفكار الأساسية الرشدية التي تمس إلى حد ما فكرة الحقيقة المزدوجة، حقيقة العقل وحقيقة الإيمان التي اتهمت بها الرشدية اللاتينية وتحولت إلى أداة لاضطهاد الكنيسة لمعارضيها. ولا نعلم تماماً ما إذا لم تكن فكرة الحقيقة المزدوجة تمثل حاجة الكنيسة لتوجيه التهمة لخصومها في فترة نهوض فكري واسع.

كان ممثل الرشدية اللاتينية الأول(سينجر دوبرابون) الذي ولد على الأغلب في عام ١٢٤٠ وتوفي قتلاً في سجنه بين سنة ١٢٨١- ١٢٨٤، أنجز سينجر أغلب أعماله ما بين المرسوم التحريمي

الأول ١٢٧٠، والمرسوم التحريمي الثاني ١٢٧٧، ويبدو أنه غادر باريس هرباً ولكنه وقع في أيدي رجال البابا وحكم عليه بالسجن مدى الحياة، وقضى آخر فترة من حياته في(أورفيتـو) المقر الصيفي للبابا(بارتييه الرابع) حيث قتل علىٰ يد راهب قيل إنه مجنون.

قدم سيجر إلى باريس عام ١٢٦٦ حيث ظهر اسـمه لأول مـرة. وكـان يمثل أرسطية قلقة دون اهتمام باللاهوت، وحين ألف توما الإكويني كتابه(وحدة العقل ضد الرشـديين) ردّ عليه سيجر بكتابه الصغير(مسائل النفس الناطقـة) ويعد (مانتونييـه) المنـاظرة والسجال بين سيجر البارابنتي وتومـا الإكويني الحالة الثقافية الأهم في القرن الثالث عشر.

بدأ سيجر التدريس في جامعة باريس وقام مع زميله(بوتيوس الداقياني) بنشر ما يسمى الهرطقة الرشدية في الوسط الجامعي، وتتلخص أفكاره في أن لكل البشر عقلاً مشتركاً واحداً، وقد يكون مكوناً على نحو مختلف في كل مرة، وهذا العقل متحد بالمادة التي لهـا الأولية، وهو محدد بصورة تامة، والنفوس فانية والعالم قديم وقابل للمعرفة، ورفض سيجر فكـرة الوجـود عـالم آخر، وأعلن أن العالم والبشر يتطوران دون تدخل إلهي. ولا يقدم لنا اللاهوت أية معرفة، وقد أعرب عن انتقاده بأن الصلاة غير لازمة والكهنوت نافد، وبـالرغم من أن تومـا الإكوينـي قد أُمِرَ بالذهـاب إلى بـاريس لمناهضـة سيجر، فقد توسع تأثير هذا الأخير واتخذ أشكالاً أكثر جذرية.

وألف سيجر كتاباً بيّن فيه أن اللاهوتي الكبـير(ألبرت الأكبر) والقديس تومـا الإكوينـي يفسـران أرسطو تفسيراً خاطئاً، وثمة اعتراف بأنه كانت لسيجر الغلبة في مواجهته لتوما الإكويني الذي لم يستطع التعبير عما يريد قوله بلغة المفاهيم الأرسطية، وحتى(أيتيين جونسون) يشير إلـى غلبـة سيجر وظفره في مساجلاته مع الإكويني، ويرجع هذا الأمر لسوء فهم لغة أرسطو ومفاهيمه في ذلك الزمن. لكن الخلاف لم يكن معرفياً فحسب، بل بلور مصالح اجتماعية ومثلاً عليا مختلفة، ولقد تـأثر بوتيوس الداقياني بـ سيجر البارابانتي وآرائه الفلسفية والسياسية، واستطاعت الكنيسة بتوجيه تهمة الحقيقة المزدوجة إلى الرشدية اللاتينية التي كان يمثلها على الخصوص سيجر القضاء على كل ما يـدور في خلده تحقيقه: الخلاص أو حتى العيش بدون وساطة الكنيسة.

ولم يكن المقصود من موقف الكنيسة العنيف دحض فكرة الحقيقة المزدوجة كمسألة نظرية بقدر ما كان يعني تعزيز دور الكنيسة في حياة المؤمنين، وفي المصير والخلاص، فالمسألة الأساسية هـي مسألة اتباع أسلوب في ممارسة الحياة يضمن الخلاص والتحرر، وهنـا يتجلى بشكل رئيسي الفرق بين ما قدمته القومانية وما قدمته الرشدية المطورة، وبهذا المجال يمكننا القـول بـأن المسـألة الأساسية تدور على دور الكنيسة والوساطة الكهنوتية الدينية في تحقيق الخـلاص بممارسـة الحياة تفضـي إلى تحقيق غاية تتخطى الحيـاة الأرضيـة وتضمـن السـعادة الأخرويـة، أي بعبـارة أدق تحديـد دور العقل وقواه والفرد الإنساني في تحقيق الاتصال بين الإنسان والعالم العلـوي، أو بجملـة أحدث وأقل تغييباً تحديد العلاقة بين وجود الإنسان وماهيته.

إن الانتقال من ابن رشد إلى الرشدية اللاتينية فالرشدية السياسية يعكس ثلاث مراحل فـي تطـور

الفكر، لم يكن لابن رشد بذاته دور إلا في المرحلة الأولى، وهذا الانتقال يعني تحرر الإنسان بقواه الخاصة على هذه المراحل الثلاث التي تعبر عنها التحولات في الحياة الفكرية المتطورة، بحيث تبلغ في النهاية مرحلة تأسيس نظري للدوافع الحيوية السياسية، وتحقيق غاية النشاط السياسي والعلمي، أي التحرر الإنساني الدنيوي أو تأمين شروط حياة واقعية تضمن بلوغ وجود البلوغ الإنساني ماهيته الفعلية، أو تضمن إنشاء الأفراد نمطاً من التنظيم الاجتماعي أو الحياة الاجتماعية المناسبة التي تتفق مع الغايات التي رسموها كمعنى لحياتهم، ولم يكن طرح مسألة الحقيقة المزدوجة سوى مظهر خارجي يخفي وراءه دور الكنيسة وقدرتها على البت في مصائر المصير الإنساني أو دور وحدة العقل في تحقيق الحرية والسعادة الواقعية، وذلك بعقد الصلة بين وجود الإنسان وماهيته وكماله بوسائل لا دخل للكنيسة فيها.

فابن سينا يعد الصورة مبدأ الفروانية ويتابع حكمته المشرقية في عالم يخلو من المؤسسة الدينية التي تكفل كما في المسيحية تحقيق السعادة والخلاص، ويتابع ابن سينا حكمته المشرقية بسلوك طريق التصوف الذي يضمن اتحاد الفرد بقوى علوية روحية، يصبح معها درب الخلاص الروحي والسعادة مفتوحاً لا بالاعتماد مؤسسة الشريعة، بل بالاعتماد الذاتي الفردي على التأويل والغوص من الظاهر إلى الباطن، والاقتراب الحقيقة الروحية القدسية والعالم العلوي.

لكن هذا الطريق في التصوف بالغ التكاليف لا يقوى عليه سوى عدد محدود من الزهاد والعابدين والعارفين، وقد ظل التصوف في الشرق شديد الاتساع وطويل الفترات دون أن يمارس أي تأثير بمسألة تحديده موقفاً من انحدار الشرق وتخلفه وخضوعه ومواجهته سياسياً.

لقد أغرى التصوف عن التفكير في الانحدار الحضاري والتخلف، وعن السياسة التي يمكن أن تواجه في المصير الإنساني. فتوما الإكويني يقول بأن لكل فرد عقلاً فعالاً دون أن يكون هذا العقل روحياً مفارقاً، وإذ يقطع صلة الفرد المباشرة بالعالم الإلهي العلوي يكفل للفردية استقلالها الروحي من جهة، وانسداد أفقها من جهة أخرى. وعندها تقوم الكنيسة بوصل ما انقطع بوساطتها الروحية الكهنوتية.

المسألة الكبيرة التي تواجهنا هنا هي بالدرجة الأولى تأسيس ابن رشد لما يمكن أن يسمى العلم الطبيعي، ثم إن هذا الأساس النظري الذي وضعه لتأسيس العلم الطبيعي لم يستطع بطبيعة الحال أن يفكر بما هو أبعد منه، في أوروبا كانت الرشدية اللاتينية قد تمسكت إلى حد بعيد بفكرة تقول بوجود ما يمكن أن نسميه الحقيقة المزدوجة، أي إن هناك كلاماً يقال في الوسط الديني، وهناك ما يمكن أن يعتبر ثمرة من ثمار التفكير الفلسفي، لكن هذا الأمر قد تطور في أوروبا بالذات، تطور من الرشدية اللاتينية إلى الرشدية السياسية، وكان هذا معناه بأن الأساس النظري الذي فسر به ابن رشد نشأة العلم الطبيعي قد أصبح أساساً وسّع إلى حد بعيد لكي يصبح قادراً على فهم كل السلوك الإنساني، سواء كان متعلقاً بالعلم الطبيعي أو بغير العلم الطبيعي.

وبهذا المعنى جاءت فكرة أنصار ما يسمى بالرشدية السياسية لكي تبدل إلى حد ما أو تعدّل إلى

حد ما بالأسس الرشدية، لكي تستطيع أن تفسر لنا كيف يمكن لنا أن نضع أساساً لسياسة ولنشاط سياسي، كيف يمكن لفهم جديد للعقل الإنساني أن يساعد على وضع المقدمات التي لابد منها لكي نستطيع أن نتابع لا في البحث العلمي، إنما في مجال العمل السياسي.

هذا كان الأساس الذي وضعه ابن رشد يقوم على تفسير ما نسميه العلوم الطبيعية، لكن قد وسّع هذا الأساس لكي يصبح فيما بعد تفسيراً لكل النشاط الإنساني.

وبهذا المعنى جاء بعض من يسمى بالرشديين السياسيين، هم يعتمدون على الرشدية في تصورهم لأمور كثيرة، لكنهم الآن يجب أن يبرروا عن طريق الرشدية بالذات سياسة المعارضة للكنيسة وتجلى هذا بشكل خاص في كتاب شهير اسمه(دي فانسو باسيس) وقد ألفه الرشدي(مارسيليوس) وساعده فيه رائد الرشدية السياسية وهو(جان جان دون) الفرنسي.

كان هذا الكتاب يقدم عرضاً للمؤسسة الكنيسة وماذا يوجد فيها، ولإخضاع المؤسسة الكنسية التي كانت هي تريد أن تفرض ما يمكن أن يسمى سلطة سياسية على أوروبا، كان الحكام الأوروبيون يريدون أن تصبح الكنيسة تابعة للسلطة السياسية، التي وضح هنا أنه من الضروري أن تكون هذه السلطة ذات وضع انتقادي، فهذه السلطة السياسية المنتخبة هي التي يجب أن تكون محل السلطة التي تفرضها الكنيسة، وكان لهذا الكتاب الذي ألفه(مارسيليوس) وساعده(جان دون) الفرنسي الذي كان ممثلاً للرشدية السياسية، فالرشدية السياسية بالاعتماد على ضرورة تحقيق ما نسميه الاتصال في الفترة السابقة، الاتصال يعني التعقل، اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال، أي أن الإنسان يتلقى المعلومات وعن طريق الاتصال يصبح قادراً على استيعابها وهكذا تتم له السعادة. والسعادة لا تتم، السعادة يمكن أن تتم إذا قامت بين نشاط سياسي، والنشاط السياسي أي الحيوية السياسية ترتكز على نفس الأساس الذي وضعه ابن رشد ومن هنا كان لها أهمية خاصة في تكوين المجتمع الحديث.

فإلى أي حد يمكن أن نذكر هذه الأمور؟ هذه مسألة ذات أهمية خاصة بالنسبة لتطور الرشدية، فالسيناريو الذي ظهر في حياة ابن رشد، ابن رشد، الرشدية اللاتينية، الرشدية السياسية، الآن يخاطبنا ابن رشد بنفس المسائل التي طرحت عليه، فهو قد استطاع أن يفسر لنا العلم الطبيعي، وأن يفسره فلسفياً، الأساس النظري الذي فسر به العلم الطبيعي يمكن أن يصبح أساساً لتفسير العلوم الإنسانية التي كانت غائبة في ذلك الوقت، ومعنى ذلك لتفسير النشاط الإنساني بشكل عام.

هذا التفسير الذي يستطيع بالاعتماد على الرشدية أن يفسر كل فعاليات الإنسان هو الذي يمكن أن يكون الأساس الفلسفي لما نسميه الرشدية السياسية، وبهذا المعنى إلى أي حد يمكن أن تكون هذه المسألة قائمة، أي إلى أي حد يمكن أن يكون ضرب من الاكتمال الإنساني بين وجود الإنسان الفعلي وماهيته أو كماله. هذا الاكتمال الإنساني يمكن أن يتم عبر النشاط السياسي، فتصبح الحيوية السياسية مبررة ومفهومة بالاعتماد على نفس أسس ابن رشد في البداية وقالت بها أيضاً الرشدية اللاتينية.

□□□

# عصر ابن رشد
# و مشروعية التأويل

د. محمود خضره

*ولد أبو الوليد أحمد بن رشد الفيلسوف والطبيب والفقيه والقاضي في قرطبة ١١٢٦م وتوفي في مراكش ١١٩٨ على هذا يكون قد عاش طفولته وطرفاً من شبابه الأول في عصر دولة المرابطين وعاش بقية عمره في ظل دولة الموحدين.*

*وفي عصره كانت شمالي أفريقية والأندلس تشكلان وحدة اقتصادية وسياسية فبين النصف الثاني من القرن الحادي عشر والنصف الأول للقرن الثاني عشر الميلاديين (١٠٥٦-١١٤٨) تشهد قيام دولتين اقطاعيتين ثيوقراطتين مسلمتين الأولى هي المرابطية والثانية هي الموحدية، وسنتحدث عن:*

## أولاً: عصر المرابطين وسيادة فقهاء المالكية:

هي الدولة المرابطية وقد سيطر فيها فقهاء المالكية على كل مؤسسات الدولة، ومعروف أن المذهب، المالكي دخل المغرب العربي حسب التاريخ المحتمل في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة عن طريق قيراون الأغالبة، بفضل مجموعة من الفقهاء. ومنذ دخول المذهب المالكي إلى المغرب وحتى نهاية حكم المرابطين عام ١١٤٦ أي طيلة مايزيد على ثلاثة قرون ونصف لم يحصل في المغرب العربي أي تجديد في مذهب الإمام مالك. وأما بالنسبة إلى الأندلس فيحتمل أن عام ١٩٨٠هـ هو تاريخ دخول المالكية إليها، ومنذ ذلك التاريخ أيضاً وحتى القرن الخامس الهجري بقيت الأندلس تعيش على فقه مالكي مقنن، كما هو الحال في المغرب. و[لم يكن يتوظف في مناصب القضاء إلا من يجيد علم الفروع على مذهب الإمام مالك][1]، [ومع استقرار مؤسسات الدولة وعبر الممارسة تكونت في الأندلس طبقة من فقهاء المالكية الذين اعتقدوا اعتقاداً راسخاً أنهم يملكون الحقيقة

[1] محمد عبد الله عنان. دولة الإسلام في الأندلس عصر المرابطين والموحدين ج٢، القاهرة ١٩٦٤، ص ١٧١.

المطلقة، ولهذا ألغوا حرية الفكر والحوار وأقفلوا باب الاجتهاد][2]. ولكي يحافظ الفقهاء على امتيازاتهم المادية والمعنوية جعلوا أنفسهم أداة طيعة في يد الدولة، فهم عينها الساهرة على مصالحها، ويدها التي تضرب من يناوئها، وفكرها الذي ينظر لها، وباختصار شكلوا آلية الدولة التي تستحيل عليها السير بدونهم، وحاربوا بلا هوادة كل من يعارضهم الرأي من أصحاب الفكر أو المذاهب الإسلامية الأخرى، حتى صار [... لا يعرف في الأندلس إلا مذهب مالك.. ويقولون لا نعرف إلا كتاب الله وموطأ مالك،.... فإن ظهروا على حنفي أو شافعي، ربما نفوه، وإن عثروا على معتزلي أو شيعي، ربما قتلوه][3]، وقمعوا كل التيارات المعارضة الشافعية، والاعتزال، وتيار ابن مسرة، والظاهرية، وتيار الفلسفة، وجمدوا الفقه الإسلامي عند حدود علم الفروع فقط.

وأصبحت المالكية مذهباً رسمياً لأية دولة تقوم في شمال أفريقيا أو الأندلس، ولكن الأندلس مع ظهور ابن حزم ٤٥٦هـ، عرفت حواراً فكرياً وجدلاً حول علم الأصول في الشريعة الإسلامية، ومع ظهور ابن رشد الجد المتوفى ٤٥٦هـ/١١٢٦م فتح الباب في الأندلس لدراسة مذاهب أخرى غير المالكية، وإن كان هذا يلقى معارضة شديدة.

وفي عهد المرابطين منذ معركة الزلاقة ١٠٨٦ وحتي سقوطهم ١١٤٦ شكل المغرب والأندلس وحدة سياسية واقتصادية، ولكن المغرب كان يتخلف فكرياً وثقافياً عن الأندلس، وقد أدرك المرابطون هذا الواقع، فاستقدموا فقهاء الأندلس للعمل في حواضر المغرب (في مراكش وفاس وسبتة)، وعلى الرغم من أن هؤلاء الفقهاء القادمين من الأندلس قد عرفوا في موطنهم الأصلي جدلاً وحواراً فكرياً حول علم الأصول وضرورته، لكن الفقهاء لما أطلق المرابطون أيديهم في مؤسسات الدولة ووجدوا في سياسة المرابطين ما يغنيهم عن عناء التجديد، وحققوا نوازعهم القديمة في إغلاق الحوار وباب الاجتهاد، وشكلوا من جديد في المغرب وفي الأندلس في عهد المرابطين آلية الدولة الجديدة كما كانت حالهم في الأندلس أيام الأمويين وملوك الطوائف. وبلغت سطوتهم أوجها في الدولة المرابطية في عهد الأمير تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين، فملكوا كل السلطات السياسية والقضائية والتشريعية، ونقرأ في رسالة تاشفين الموجهة إلى أهل بلنسية وهي من تدبيج الفقهاء. [اعلموا أن مدار الفتيا ومجرى الأحكام.. هو على مذهب إمام دار الهجرة، فلا عدول لقاض، ولامفت عن مذهبه، ولا يؤخذ في تحليل أو تحريم إلا به][4]، وهذا يعني أن الفهم الحقيقي للإسلام هو فقط فهم فقهاء المالكية، وإنهم يقولون لا إسلام إلا إسلام السلف الصالح كما حافظ عليه مالك. ولهذا اعتبروا كل تجديد تفرضه طبيعة الحياة هو ضرب من البدع، وعلى هذا سعروا الحرب ضد الشوافعة والأشاعرة والمتصوفة والمعتزلة والفلاسفة.

---

(٢) إحسان عباس، تاريخ الأدب في الأندلس عصر سيادة قرطبة، صفحة ٢٤-٢٩.

(٣) المقدسي، إحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم صفحة ٢٣٦.

(٤) عبد الله العروي ، مجمل تاريخ المغرب ج٢، صفحة ١١٩-١٢٠.

وتقول رسالة تاشفين وهي كما قلنا من صنيعة الفقهاء [ومتى عثرتم على كتاب بدعة، وخاصة كتب أبي حامد، فليقطع بالحرق المتتابع خبرها. وتغلظ الأيمان على من يتهم بكتمانها.][5]، وقد أحرقت كتب الغزالي لأنه يعتبر أن علم الفروع في الشريعة الإسلامية يحتل المرتبة الثانية بعد علم الأصول[6] وهكذا فإن جمود الفقهاء وتعصبهم لآرائهم قد حول مذهب مالك من مذهب يدعو إلى الزهد والبساطة والاقتداء بسلوك الصحابة إلى مرسوم سلطوي يصمم وينفذ بحد السيف.

وهذا ماساعد المهدي محمد بن تومرت في دعوته إلى عقيدة جديدة وتأسيس دولة عليها.

## ٢- عصر ابن رشد وعقيدة الموحدين واتجاهها العقلاني:

نظر ابن تومرت ١٠٧٨-١١٣٠ في واقع المجتمع العربي الإسلامي فوجد أنه مجتمع يُمزقه تناحر الفرق والمذاهب الإسلامية. وبعد عودته من المشرق ١١١٦

حاول أن يضع صياغة نظرية لعقيدة دينية إسلامية جديدة ويبني على أساسها دولة. فقام بمحاولة اجتهادية وبتوليفة اعتقادية جديدة. ضمت عناصر اعتزالية وأشعرية وظاهرية وشيعية والعناصر الأساسية في عقيدة ابن تومرت كما نراها واضحة في كتابه "أعز مايطلب" هي أولاً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مبدأ جوهري في الإسلام وعلى أساسه سيناضل ضد الدولة المرابطية وفقهائها الموالك. وثانياً: رفض الصوفيه، ثم الأخذ بالكلام وفيه يقف موقفاً وسطاً بين الأشاعرة والمعتزلة، ورابعاً: الاجتهاد ونبذ التقليد الأعمى الذي يخرج عن منهج العقل، وخامساً الأخذ بالنص الديني قرآناً وسنة فقط ودون العودة إلى أية نصوص أخرى.

ورأى ابن تومرت وهو يقوم من أجل نجاح عقيدته أنه يعمل في مجتمع شكل عقليته وصاغها منذ القرن الثاني الهجري وحتى نهاية القرن الخامس الهجري فقهاء المالكية. ولهذا توخى أن تكون عقيدته بسيطة وعميقة تتبناها كثرة غالبة تدافع عنها بالسيف واللسان[7]. ورأى أهم عوامل تهديم الدولة المرابطية هو تهديم عقيدة فقهاء المالكية، ورأى أن نقطة الضعف لدى فقهاء المالكية هو أخذهم فقط بعلم الفروع، وإنهم بتخليهم عن علم الأصول الذي يشكل جوهر الإسلام قد انقادوا أولاً: إلى إفراغ الإسلام من نظريته الأخلاقية العامة وحولوه إلى شكليات وجزئيات. وثانياً: إلى تشبيه الذات الإلهية وتجسيمها، وهي في انحرافهم هذا قد لجؤوا إلى قياسات فقهية غير صحيحة وبنوا عليها أحكاماً ظنية. ويقول ابن تومرت [لا يثبت حكم في الشريعة بالظن، ولا يثبت إلا بالعلم، والتماس

(٥) نقلا عن عبد الله العروي مجمل تاريخ المغرب ج٢ صفحة ١٢٩.
(٦) انظر كتاب إحياء علوم الدين للغزالي صفحة ٥٨-٨٢.
(٧) عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، صفحة ١٤٧.

المعاني بالتخمين دون الإلتفات إلى الأصول التي تبنى عليها يزل عن منهاج الحق.][8]وعقيدة التجسيم والتشبيه عند المرابطين وفقهائهم المنظرين لهم إنما قامت على قياس خاطئ هو المشابهة بين الله والإنسان، وهذا لا يجوز لأنه لايمكن قياس أحدهما على الآخر، [فالله هو الموجود المطلق المختص بمطلق الوجود من غير تقييد ولا تخصيص.][9]، ولا يجوز قياس الغائب على الشاهد إذ لا جامع بينما...].[10]

وقد نجح ابن تومرت في تشكيل مايمكن أن يسمى بلغة العصر -حزب سياسي له تكتيكه واستراتيجيته وله نظرية وتطبيقها. وكون جماعة مقاتلة تؤمن بفكره وتتخذ قراراتها بعد حوار ديموقراطي.

وعلى الرغم من أن ابن تومرت بعقيدته الجديدة كان يريد تحرير المغرب والأندلس من الدوغمائية إلا أن عقيدته لم تخل من الدوغمائية، ولعل السبب في هذا هو أنه كان يريد بناء دولة، فكان بحاجة إلى جماعة متماسكة تدعمه سياسياً وتتبنى عقيدته.

ونلاحظ لدى الخلفاء الموحدين بعد ابن تومرت على الرغم من تشددهم المذهبي لعقيدة ابن تومرت، نلاحظ ميلهم العميق إلى الأخذ بالعقل والعمل من أجل التحرير من جمود الفقهاء. ومن هنا فتحوا الباب على مصراعيه للفلاسفة، ولرجال الدين الأصوليين المتنورين.

فعبد المؤمن بن علي الكومي (١٠٤٦-١١٦٢) يحاول إصلاح التعليم وتأسيسه على العقل والنقد ويسند هذه المهمة عام ١١٥٣ إلى ابن رشد الفيلسوف الشاب ولما يبلغ من العمر الثلاثين، وهذا له دلالته إذ لم يسند هذه المهمة إلى فقيه عجوز متزمت. والموحدون كانوا يرون أن تجديد التعليم وتأسيسه على العقل والنقد والخروج عن الأطر التقليدية حفظ المتون إنما يعني خلق أجيال من رجال الدين والفكر المتنورين الذين سيحررون العقل كليًا من جمود الفقهاء وتعصبهم.

كما نجد أبا يعقوب يوسف (١١٦٢-١١٨٤) يسند إلى ابن رشد مهمة ثانية هي شرح كتب أرسطو حتى يفيد منها الدارسون.

وإذا عرفنا أن القرارات الخطيرة في الدولة الموحدية كانت تتخذ بعد مناقشتها في مجلس الأشياخ، أدركنا أن تحديث التعليم وضرورة شرح فلسفة أرسطو وتعميمها إنما كانا ينسجمان مع عقيدة الدولة المرابطية وسياستها العقلانية. فضمن هذا الإطار الفكري المتحرر الذي تحميه السلطة، كتب ابن رشد شروحه على أرسطو وتآليفه الخاصة بمنهج عقلي، ووجد نفسه كفيلسوف عقلاني وكقاض وفقيه مسلم ومربي، أنه مفروض عليه أن يفهم الإسلام على نحو عقلي.

(٨) ابن تومرت ، "أعز مايطلب" الجزائر ١٩٠٣، صفحة ٨.
(٩) ابن تومرت ، "أعز مايطلب" الجزائر ١٩٠٣، صفحة١٩٥.
(١٠) ابن تومرت ، "أعز مايطلب" الجزائر ١٩٠٣، صفحة ١٨٦.

وأن يضع للعقل وللفلسفة قدماً في مجتمع لا يعترف ولا يريد أن يعترف معهما بأي نصيب من الوجود ومن هنا كانت محاولة ابن رشد في تأويل النص الديني المقدس بمنهج عقلي أولاً: من أجل البرهان على أنه تعارض بين الشريعة والحكمة، وثانياً: من أجل إيجاد ثابت يتوحد المسلمون على أساسه، وهذا الثابت هو وحدة الحقيقة في الوحي والعقل.

أي إن ابن رشد اتبع منهجاً عقلياً في التأويل. وإن هذا التأويل كانت له ضرورته ومشروعيته التاريخية والاجتماعية.

## ضرورة النظر العقلي في الشريعة وللمشرع:

على الرغم من أن ابن رشد كما رأينا كان يمارس الفلسفة في ظل سلطة تحميه إلا أنه كان يدرك أنه يتوجه بفكره إلى مجتمع يسيطر عليه الفقهاء وينظر تحت تأثيرهم إلى الفلسفة على أنها بدعة، وإن من يتعاطاها مبتدع أو زنديق أو ملحد. وهنا أدرك ابن رشد أنه لن يكون للنظر العقلي أية مشروعية في هذا المجتمع إلا عبر طريق الدين، وإلا من خلال البرهان على أن هدف النظر العقلي هو تحقيق القيم والمثل التي جاء بها الدين.ورأى أن الفقهاء ينطلقون في عدائهم للفلسفة من مواقف براغماتية هي:[إن مالا يبنى عليه عمل غير مطلوب في الشرع](11)،[وإن كل علم لا يفيد عملاً فليس في الشرع مايدل على استحسانه](12)، [وإن الشريعة أمية لم تخرج عما ألفته العرب](13) والمقصود بأمية الشريعة هي:[ إن الفلسفة غير مطلوبة لأنها صعبة المنال كي يتعرف بواسطتها على آيات الله ودلائل توحيده للعرب الناشئين في محض الأمية](14).

يرد ابن رشد على حجج الفقهاء هذه بأن الشريعة استحسنت كل علم على الإطلاق كما في قوله تعالى:[أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وماخلق الله من شيء](15) وقوله أيضاً: [فاعتبروا يا أولي الأبصار](16)، [الآية الأولى تدل على النظر في جميع الموجودات، والآية الثانية تنص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً](17) إن رد ابن رشد استناداً إلى النص القرآني يبدو في غاية المعاصرة العلمية، فالحقيقة كنتاج للنظر العقلي تبقى مقدسة سواء أجتنينا منها الفائدة العلمية مباشرة أم لم نجنها وقدسية الحقيقة تنبع من كونها يقينية، ومن كونها إن الله أمر

---

(11) الشاطبي الموافقات تحقيق الشيخ عبد الله دراز. بيروت صفحة ٥٦، ٦١،٧١،٥٦.
(12) الشاطبي الموافقات تحقيق الشيخ عبد الله دراز. بيروت صفحة ٥٦، ٦١،٧١،٥٦.
(13) الشاطبي الموافقات تحقيق الشيخ عبد الله دراز. بيروت صفحة ٥٦، ٦١،٧١،٥٦.
(14) الشاطبي الموافقات تحقيق الشيخ عبد الله دراز. بيروت صفحة ٥٦، ٦١،٧١،٥٦.
(15) سورة الأعراف، الآية ١٨٥.
(16) سورة الحشر الآية ٢.
(17) ابن رشد فصل المقال "تحقيق محمد عمارة، القاهرة، ١٩٦٩، صفحة ٢٢.

بالبحث عنها والإسلام وشريعته حثا على العلم بصيغة العموم ودون التفريق بين علم وآخر، وإن حقيقة النظر العقلي (الفلسفة) وهي بغاية الاهتداء إلى الخالق. يقول ابن رشد: [إن فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من حيث دلالتها على الصانع، أعني من جهة ماهي مصنوعات... وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أيضاً أتم][١٨].

ومن يحتج على ضرورة النظر العقلي في الشريعة وللمشرع على أنها بدعة، لم يعرفها المصدر الأول من الإسلام فحجته باطلة يقول ابن رشد:[وليس لقائل أن يقول: إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول، فإن النظر في القياس وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد النظر في القياس العقلي][١٩].

إن حجة ابن رشد بالغة الإفحام للذين ينكرون دور العقل، فقد أخذوا بالقياس الفقهي بعد الصدر الأول عندما تعقدت مشاكل الحياة، فكيف حق لهم استعمال العقل هناك، ولماذا يرفضونه هنا الآن وقد تعقدت مشاكل الحياة أكثر وتتعقد باستمرار في كل مرحلة زمنية لاحقة.

إن ابن رشد كفيلسوف ومسؤول وكقاض وفقيه، ومرب ومواطن ومسلم، كل هذا كان يفرض عليه النظر العقلي في الشرع، في سلوكه اليومي، ولهذا يقول:[يجب على المؤمن بالشرع أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه.][٢٠]. وممارسة ابن رشد للنظر العقلي في سلوكه اليومي جعله يكتشف مشاكل مواطنيه عبر صلته بهم كقاض أو كأستاذ وجعله ذلك يلتمس لهم بالعقل الأعذار في أخطائهم، فيروى عنه أنه طيلة قضائه لم يتعمد الحكم بالموت على أحد ولا قطع يد أحد ولعله هنا كان يسلك مسلك الخليفة العادل الفاروق عمر رضي الله عنه في البحث عن أسباب الجريمةِ، وتعطيل النص القرآني القاضي بقطع يد السارق، وكان يأخذ بالقاعدة الفقهية الشهيرة [ادرؤوا الحدود بالشبهات] حتى لا يؤخذ المتهم بالظن.

إن ابن رشد في إلحاحه على ضرورة النظر العقلي في الشريعة لم يكن ينطلق فقط في مشاكل العصر فحسب بل من فهمه لجوهر الإسلام على أنه قائم على التسامح:[وماجعل عليكم في الدين من حرج]، وإنه دين يسر وليس دين عسر. وهذا التسامح لصالح الكثرة الغالبة من المسلمين لايخل بشرع الإسلام و قانونيته في العقاب والثواب الدنيوي والأخروي، وهذا التسامح ليس مرحلة آنية لعصر معين، بل هو مبدأ ثابت يتجدد مع تجدد مشاكل الحياة التي تفهم بالنظر العقلي وتقدم لها الحلول، فوقائع الحياة المتغيرة هي التي تلزم الفقيه بالأخذ بالنظر العقلي وتجديد أحكامه، ولا يرى ابن رشد مانعاً من أن نأخذ منهج العقل للنظر في شريعتنا من أناس يختلفون عنا في الملة. مادام هذا المنهج يؤدي بنا إلى الوصول إلى الحقيقة يقول ابن رشد:[.... إن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة المشارك

(١٨) ابن رشد فصل المقال' تحقيق محمد عمارة، القاهرة، ١٩٦٩، صفحة ٢٢.

(١٩) ابن رشد، فصل المقال: صفحة ٢٥.

(٢٠) ابن رشد، فصل المقال: صفحة ٢٤.

في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة][21].

إن إصرار ابن رشد على ضرورة استخدام النظر العقلي (الفلسفة) في الشريعة والمشرع إنما ينبغي في تصوري من أمرين اثنين أولهما: رفضه الشديد لكل ألوان التعصب، [لأن التعصب يؤدي بالمتعصب إلى إغلاق كل أبواب الحرية والانفتاح على الآخر، مادام هذا المتعصب يعتقد أنه وحده يمتلك الحقيقة المطلقة][22]. ورفض ابن رشد للتعصب ينسجم مع الأمر الآخروهو إيمانه بوحدة العقل البشري. لأن الأسس والمقاييس التي يستند إليها هذا العقل في معرفة الواقع والوصول إلى الحقائق هي واحدة. ووحدة العقل البشري تؤدي إلى وحدة الحقيقة.

لقد وجد ابن رشد وهو يتبنى العقلانية أنه مضطر إلى إعمال النظر العقلي في الشريعة. وبدت له فلسفة أرسطو قمة العقلانية، لكن المشكلة الصعبة في التوفيق بينهما، لاسيما ومجتمعه يرفض الفلسفة رفضاً قاطعاً، ويبدو أن صعوبة المشكلة قادته إلى الفصل بينهما، وإنما لا يلتقيان إلا في الغاية وهي الكشف عن الحقيقة المطلقة، فالعلاقة بينهما هي علاقة التساوي في الهدف وليست علاقة الاندماج، لأنه لا يوجد أية مشابهة بين عالميهما. كما لا يوجد أية مشابهة أو مماثلة بين المسائل التي يثيرها كل منهما. فمسألة الذات الإلهية لا يجوز أن تدرس عن طريق المشابهة والمماثلة مع الذات الإنسانية، لأن مثل هذه المشابهة بين الله والإنسان تنزل الله إلى مرتبة الإنسان، وترفع الإنسان إلى مرتبة الله[23] وكذلك الأمر في فعل الله وفعل الإنسان[24] وعلم الله وعلم الإنسان[25]، إذ لا يجوز عند ابن رشد قياس فعل الله على فعل الإنسان ولا علم الله على علم الإنسان.

فالفلسفة والدين مفصولان ولكل منهما مبادئه وأصوله. ولهذا لا يجوز أن تخلط مبادئ بمبادئ الفلسفة. لكن رجل الدين يفهم الفلسفة ضمن حقلها بعد أن يسلم بمبادئها. والفيلسوف يفهم الدين ضمن حقله بعد أن يسلم بمبادئ الدين.

يقول ابن رشد:[إن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال في مبادئ الشريعة وذلك لأنه لماكانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها ولا يتعرض لها بنفي ولا إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك][26].

وعلى الرغم من استقلالية كل من الدين والفلسفة أحدهما عن الآخر، إلا أن الدين يجب أن يدرس في حقله الخاص بالمنهج العقلي، وهو المنهج نفسه الذي تدرس به الفلسفة، ويحاول ابن رشد

---

(٢١) ابن رشد ، فصل المقال، صفحة ٢٦.
(٢٢) فؤاد زكريا، التفكير العلمي. ط٣، ١٩٨٨. صفحة ١٠٢-١٠٤.
(٢٣) انظر ابن رشد تهافت التهافت" تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٧١، ج٢، ص ٦٤٤.
(٢٤) انظر ابن رشد تهافت التهافت" تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦٩، ج١، ص٢٨٩.
(٢٥) ابن رشد، فصل المقال" صفحة ٣٩.
(٢٦) انظر ابن رشد تهافت التهافت" ج٢، صفحة ٧٩١.

في تآليفه الخاصة(كتبه الأربعة) أن يضبط العلاقة بين الدين والفلسفة بحسب ناظمين ثابتين وهما: إن الحق لا يناقض الحق، والحكمة هي الأخت الرضيعة للشريعة، وإنهما يلتقيان في الهدف وهو الوصول إلى الحقيقة المطلقة، ولهذا لا يجوز عند ابن رشد تحريم الفلسفة باسم الدين ولا مهاجمة الدين باسم الفلسفة لأن مثل هذا الرأي، كما يقول ابن رشد:[هو إما رأي مبتدع في الشريعة لا من أصلها وإما رأي خطأ في الحكمة أعني تأويل خطأ عليها.][٢٧]

والسؤال الآن ماذا كان يريد ابن رشد من كل هذا الجهد الفكري الذي بذله من أجل إثبات مكانة الفلسفة ثم الإصرار الشديد على ضرورة فصلها عن الدين، ثم إخضاع الشريعة لمنهجها العقلي؟.

الجواب فيما افترض هو: إذا قلنا إن جملة العلوم الاجتماعية وعلى رأسها علم السياسة، وقيادة المجتمع هي كلها ضمن إطار الفلسفة، وإذا بنينا الحكم على قوله بضرورة فصل الدين عن الفلسفة وتابعنا الاستنتاج المنطقي إلى نهايته، أمكننا القول: إن ابن رشد كان يميل إلى ضرورة فصل الدين عن الدولة. وبنى هذا الاستنتاج على جملة قضايا.

**أولها** : أثر ابن رشد في فلاسفة اللاتين المسيحيين وبعدهم في فلسفة عصر النهضة الذين ناضلوا لفصل الدين عن الدولة.

**ثانيها** : إن الفقهاء في عصر ابن رشد يدركون أنه في الإسلام لا يجوز فصل الدين عن الدولة، ومن المحتمل أن يكونوا قد اشتموا في فلسفته مايوحي لهم بهذه الخطورة. ومن المحتمل أن يكون أحد أسباب نقمتهم عليه.

**وثالثها**: ليس صعباً على القارئ لفلسفة ابن رشد أن يجد فيها الكثير من المعاصرة والتحرير الفكري، وعلى رأسها مثلاً مناداته بحرية المرأة، وهو بحق يعتبر أول رائد في هذا المجال.

## مشروعية التأويل التاريخية والاجتماعية:

وجد ابن رشد أن المجتمع العربي الإسلامي تمزقه انقسامات الفرق والشيع والمذاهب الاعتقادية وتحوله إلى جماعات بشرية هشه، وإن توحيد المسلمين لا يكون إلا بإصلاح عقليتهم وتوحيدها بالرجوع إلى أصول ثابتة يتفقون عليها. ووجد أن الأصل الأول الذي يتفق عليه المسلمون عامتهم وخاصتهم هو القرآن الكريم وهو يدعو إلى النظر العقلي والتفكير في قضايا الإنسان والقضايا الميتافيزيقية الكبرى.

والأصل الثاني: هو فلسفة أرسطو التي بدت لابن رشد أنها تمثل قمة العقلانية بمنطقها المتماسك وبنائها للعلم على أساس الكليات. ويبدو لي أن ابن رشد كان يؤمن بأن العقل يحكم التاريخ. وإن

(٢٧) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة، صفحة ١٠١.

المسلمين لابد لهم مهما اختلفوا من الرجوع إلى حكم العقل، والعقل واحد ويلزم عنه، الحقيقة الواحدة. التي يقدمها الدين ثم الفلسفة. ورأى ابن رشد أن العامة: ترى أن الأصل الثابت هو القرآن، ولا حاجة بها للفلسفة، لكن هذه العامة، التي تتوزع على كافة الفرق والمذاهب الإسلامية قد ثبت في ذهنها التأويلات الخاطئة التي جاء بها زعماء الفرق والمذاهب، وهي كلها عند ابن رشد تأويلات خاطئة شتت أذهان العامة والخاصة من المسلمين: وهم الفلاسفة يرون أن الأصل الأول الثابت وهو القرآن ولكنه يجب أن يفهم فهماً عقلياً وتزال عنه كل التأويلات الخاطئة التي لحقته، ويجب أن يعاد إلى نقائه الأول. والفلاسفة يقدرون وحدهم على فهم باطن القرآن بما يملكون من منهج عقلي صارم يتأولون به القرآن عند الضرورة تأويلاً صحيحاً وإذا تعذر ذلك فيسلمون بالظاهر. والأصل الثاني هو الفلسفة وفلسفة أرسطو تحديداً ولكن هذه الفلسفة قد خضعت بدورها للتشويه على يد الشراح اليونانيين وعلى يد المترجمين السريان والعرب وعلى يد الفارابي وابن سينا.

إن ابن رشد هو واضح يتجاوز كل الفرق والمذاهب الإسلامية باسم التأويل، ولكن التأويل يجب أن يقيد حتى لا يمارسه من ليس هو أصل له، ويفتح الباب للمدعين، ويحدث التشتت الذهني ثانية، لهذا وضع ابن رشد جملة مبادئ وشروط للتأويل.

**وهذه المبادئ هي:**

١- إن النص الديني إذا فهم على ظاهره أو أوّل تأويلاً صحيحاً لا يناقض العقل، إذ إن [النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ماورد به الشرع، فالحق لا يضاد الحق بل يشهد له][٢٨]، والخلاف الظاهري بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفعلية، يرجع إلى طباع الناس في التصديق، فمنهم من يصدق في طبعه بالبرهان ومنهم بالجدل ومنهم بالخطابة[٢٩]. كما يرجع إلى اختلاف طريقة التعبير عن الحقيقة في الدين والفلسفة. العقل يلجأ إلى البرهان والدين يلجأ إلى الحس والخيال، والنص الديني يخاطبه الجميع ويستعمل أنواع الإقناع الثلاثة البرهان والجدل والخطابة. [ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن][٣٠]، ولما كان البرهان أعلى درجات الإقناع فيكون التأويل هو تحويل القول الجدلي والخطابي إلى قول برهاني.

٢- إن النص الديني يفسر بعضه بعضاً. بمعنى أنه إذا وجدت آية يخالف ظاهرها مايقدمه البرهان، فلابد من وجود آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود بالآية الأولى. يقول ابن رشد:[إنه مامن منطوق به في الشرع مخالف لما أدى إليه البرهان، إذا اعتبر الشرع وتصفحت

(٢٨) ابن رشد "فصل المقال"، صفحة ٣١-٣٢.
(٢٩) ابن رشد "فصل المقال"، صفحة ٣١.
(٣٠) سورة النحل، الآية ١٢٥، يستشهد بها ابن رشد في "فصل المقال" صفحة ٣١.

سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بذلك التأويل أو مايقارب أن يشهد له][٣١].

٣- يفرق ابن رشد بين مايجب تأويله ومايحرم تأويله. فالذي يحرم تأويله هو الإيمان بالله وبالأنبياء وبالبعث[٣٢].

**وأما شروط التأويل فهي ثلاثة.**

١- احترام خصائص الأسلوب العربي وهو[إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز][٣٣] أن أصلي التشريع القرآن والسنة يتضمنان أسراراً ومقاصد لا تنضب ولا تعرف إلا بالتأويل العقلي، ومن هنا فإنّ مشروعية التأويل مبنية على فهم مقاصد الشريعة، وبالتأويل العقلي القائم على الفلسفة والمنطق يمكن فهم الأسرار والمقاصد، واستنباط الأحكام المتعلقة بوقائع الحياة المتجددة التي لا حصر لها من مبادئ الشريعة. ويحدد ابن رشد مقاصد الشريعة السامية في أربع فضائل هي[فضيلة العفة، والعدل، والشجاعة، والسخاء][٣٤] وهذه الفضائل تقوم كالدعائم للنظام التشريعي سواء ماتعلق منها بحياة الأسرة كالزواج والطلاق وحياة المجتمع كجباية الأموال والعقوبات والاجتماع والسياسة.

ومما تقدم نجد ابن رشد يعلن تجاوزه لكل الفرق والمذاهب الإسلامية التي أولت القرآن تأويلات هي في رأيه ناقصة ومشوهة لأن أصحابها لم يملكوا منطق البرهان، فمنطقهم إما جدي أو خطابي كما إنه يتجاوز كل الفقهاء والمحدثين لكي يتصل مباشرة مع النص الديني النقي بدونِ واسطة فَهْمِ أي فقيه أو أي محدث أو أي زعيم لمذهب أو طائفة. وعلى هذا فهو لن يستطيع الادعاء بأنّه ممثل السنّة، إذ سيعترض عليه بأن الأشعرية هي ممثلتها وهي لم تسلم من نقده المر، كما أنه يرفض الإجماع الذي أخذ به الفقهاء والمحدثون يقول: [إن الإجماع ليس أصلاً مستقلاً بذاته][٣٥]، وذلك لأنه [لو كان الإجماع أصلاً لكان يقتضي إثبات شرع زائد بعد النبي صلى الله عليه وسلم إذ كان لا يرجع إلى أصل من الأصول المشروعة][٣٦]، ويرى ابن رشد أن إجماع الأشخاص غير ممكن وغير مقبول[٣٧]، ولكن إجماع العقل هو الممكن والمقبول، ويعني ذلك أن العقل البشري عندما يصدر عن مبادئ واحدة هي الكليات التي يقوم عليها البرهان المنطقي فإن العقل يجمع عليها. وهنا يبدو ابن رشد في غاية المعاصرة العلمية، إذ أن اتفاق البشر

---

(٣١) ابن رشد فصل المقال، صفحة ٣٢.

(٣٢) ابن رشد فصل المقال، صفحة ٤٥.

(٣٣) ابن رشد فصل المقال، صفحة ٣٢-٣٣.

(٣٤) ابن رشد، بداية المجتهد ج٢، صفحة ٤٦٤.

(٣٥) ابن رشد، بداية المجتهد ج١ صفحة٥.

(٣٦) ابن رشد، بداية المجتهد ج١ صفحة٥.

(٣٧) انظر : ابن رشد: بداية المجتهد ج١، صفحة ١٠-١١.

على أمر مالا يجعل هذا الأمر حقيقة، لأن الحقيقة لا تستمد شرعيتها من كثرة القائلين بها ولو كانوا جميع سكان الأرض قاطبة، مادام هنالك رجل على الأقل يقول لا، لأن مثل هذا الرجل الواحد الوحيد المخالف لهم في الرأي قد يكون هو وحده الذي يملك الحقيقة.

إن الحقيقة تستمد شرعيتها من منطوقها الداخلي الذي لا يحتمل فيه وجود أي نوع من التناقض، وتستمد شرعيتها من وضوحها وبداهتها وتميزها وبما تفرضه بهذا الوضوح والتميز والبداهة وعدم التناقض من يقين على عقول البشرية جمعاء.

وهكذا نرى أن مشروع التأويل ومشروعيته عند ابن رشد ينطلقان من واقع المجتمع العربي الإسلامي، الواقع الخيالي والاجتماعي والثقافي من أجل إصلاح العقلية العربية وتوحيدها وتحريرها من الجمود والإنغلاق.

إن أصلي التشريع القرآن والسنة يتضمنان أسراراً ومقاصد لا تنضب ولا تعرف إلا بالتأويل العقلي، ومن هنا فإن مشروعية التأويل مبنية على فهم مقاصد الشريعة، وبالتأويل العقلي القائم على الفلسفة والمنطق يمكن فهم الأسرار والمقاصد، واستنباط الأحكام المتعلقة بوقائع الحياة المتجددة التي لا حصر لها من مبادئ الشريعة. ويحدد ابن رشد مقاصد الشريعة السامية في أربع فضائل هي [فضيلة العفة، والعدل، والشجاعة، والسخاء][٣٨] وهذه الفضائل تقوم كالدعائم للنظام التشريعي سواء ما تعلق منها بحياة الأسرة كالزواج والطلاق وحياة المجتمع كجباية الأموال والعقوبات والاجتماع والسياسة.

ومما تقدم نجد ابن رشد يعلن تجاوزه لكل الفرق والمذاهب الإسلامية التي أولت القرآن تأويلات هي في رأيه ناقصة ومشوهة لأن أصحابها لم يملكوا منطق البرهان، فمنطقهم إما جدي أو خطابي كما أنه يتجاوز كل الفقهاء والمحدثين لكي يتصل مباشرة مع النص الديني النقي بدون واسطة فهْمِ أي فقيه أو أي محدث أو أي زعيم لمذهب أو طائفة. وعلى هذا فهو لن يستطيع الادعاء بأنه ممثل السنة، إذ سيعترض عليه بأن الأشعرية هي ممثلتها وهي لم تسلم من نقده المر، كما أنه يرفض الاجتماع الذي أخذ به الفقهاء والمحدثون يقول: [إن الإجماع ليس أصلاً مستقلاً بذاته][٣٩] وذلك لأنه [لو كان الإجماع أصلاً لكان يقتضي إثبات شرع زائد بعد النبي صلعم إذ كان لا يرجع إلى أصل من الأصول المشروعة][٤٠]، ويرى ابن رشد أن إجماع الأشخاص غير ممكن وغير مقبول[٤١]، ولكن إجماع العقل هو الممكن والمقبول، ويعني ذلك أن العقل البشري عندما يصدر عن مبادئ واحدة هو الكليات التي يقوم عليها البرهان المنطقي فإن العقل يجمع عليها. وهنا يبدو ابن رشد

---

(٣٨) ابن رشد - بداية المجتهد جـ ٢ صفحة ٤٦٤

(٣٩) ابن رشد- بداية المجتهد جـ ١ صفحة ٥

(٤٠)ابن رشد- بداية المجتهد جـ ١ صفحة ٥

(٤١) انظر ابن رشد بداية المجتهد جـ ١ ص١٠-١١

أيّها السادة الأفاضل:

إنكم تعلمون أن ابن رشد شغل بفكره العقلاني، الغرب اللاتيني المسيحي حتى عصر النهضة، وقد تنازع عليه التياران الرئيسيان في الفكر المسيحي آنذاك الفرنسيسكان والدومينيكان بين مؤيدين له ومعارضين، وقد أثمرت عقلانية ابن رشد في صقلية في بلاد الملك المتنور فريدريك الثاني هوهنشافن"، وفي جامعة بادوا الإيطالية، وفي الكوليج دوفرانس، في السوربون، وفي جامعة براغ، جامعة الملك بوهيميا المتنور كارل الرابع التي افتتحت دروسها في كلية الفلسفة واللاهوت بشروح ابن رشد على ميتافيزيقا أرسطو ولقد انتصرت كما يقول ماكس شيلر: عقلانية القديس توما الأكويني على صوفية ولا عقلانية القديس أوغيسطين، حيث أُسست مع بداية نشوء البورجوازية الأوروبية الجامعات في المدن، وهذه الجامعات على الرغم من كونها مؤسسات كنسية فإنها خضعت في تعاليمها لمنهج عقلاني واقعي مستوحى من توما الأكويني وابن رشد وأرسطو.

والسؤال الآن لماذا لم ينتصر ابن رشد في محيطه العربي الإسلامي الخاص، على الخرافة والأسطورة والتعصب والهلوسة وكل أنواع الهذيان السائدة حتى الآن في الثقافة العربية الإسلامية؟ إنني أمتنع عن الإجابة عن هذا السؤال، وأتركها لكم أنتم أيها السادة المحترمون.

□□□

# مفهوم السلطة في فلسفة ابن رشد

د. يوسف سلامة

*عندما يطالع الباحث مجمل التراث الذي كتب حول فلسفة (ابن رشد)، فإنه غالباً ما يشعر بأن هذه الكتابات يمكن تصنيفها في دائرتين كبيرتين: أولاهما عربية إسلامية تبرز العقلانية الرشدية وتحاول أن تستخرج لها خصوصية تربطها بالشريعة من ناحية، وتحاول، في الوقت نفسه، أن تظل محتفظة لهذه الفلسفة على الرغم من ذلك بوصف العقلانية. وهي بعد ذلك تتطلع إلى أن تنسب إلى هذه الفلسفة سيرها في طريق الاستقلال الفلسفي عن الفلسفة اليونانية بعامة، وعن الفلسفة الأرسطية بصفة خاصة. وقد بلغت هذه النزعة في تأويل ابن رشد ذروتها في الحديث عن نزعة عقلانية مغربية (موهومة) امتاز بها المغرب عن المشرق الذي ظل محافظاً على نزعة (إشراقية أفلاطونية) بقي المغرب بمنجاة منها، بينما ظلت مهيمنة على الفكر في المشرق، ولربما كان ذلك حتى اليوم!!*

*وثانيتهما تتألف من مجموع الكتابات التي أنتجها الباحثون الغربيون والمستشرقون حول فلسفة ابن رشد. وهي بمجموعها تؤكد على (ابن رشد) من حيث هو شارح وقارئ ومؤول لفلسفة أرسطو وينتهي معظم هذه الدراسات إلى التأكيد بأن ابن رشد لم يسر على درب الاستقلال الفلسفي، لأن جهوده، في نظر هذه الجمهرة من الباحثين، قد انحصرت في شرح الأرسطية وحفظها من الضياع وهذه هي أعظم مكارم العرب في نظر الكثيرين من هؤلاء الباحثين. فالعرب قد شكلوا جسراً انتقلت عليه ومن خلاله الثقافة اليونانية إلى أوروبا المسيحية في العصور الوسطى.*

*ويجمع الباحثون من كل الاتجاهات على إبراز الدور الكبير الذي لعبته فلسفة (ابن رشد) في خلق واحد من أهم تيارات الفلسفة في العصور الوسطى هو تيار (الرشدية اللاتينية) ومن المعروف أن هذا التيار قد لعب دوراً كبيراً في التمهيد لعصر النهضة في أوروبا الذي كان بمثابة القاعدة التي انطلق منها كل التقدم الأوروبي اللاحق. وهكذا أفادت أوروبا من الرشدية إلى أبعد حد ممكن، بينما لم تتسع لها، صدور العرب ولا أوطانهم. فلم تزل هذه الفلسفة، حتى اليوم في البيئة العربية، تواجه بالشك والريبة من جانب كل التيارات المحافظة في الثقافة العربية المعاصرة.*

ومن المؤكد أن أثمن ما في فلسفة (ابن رشد) هو نزوعها العقلاني، ومن المؤكد أيضاً أن هذه العقلانية الرشدية أرسطية في جذورها وفي نتائجها وأهدافها. إذ يظل مصير الفلسفة، أي فلسفة -من حيث هي نشاط متميز- مرتبطاً بالبحث عن نوع من العقلانية التي لا تبرر الوجود فحسب، وإنما هي أولاً وبالذات تستهدف تبرير وجود الفيلسوف نفسه، أو تتطلع إلى تبرير كون الفيلسوف كائناً عاقلاً، أي إنها تبرر مشروعية العقل ذاته بوصفه فاعلية معقولة في كل خطواتها.

وإذن فهذا الجانب من العقلانية الرشدية متطابق مع (الكلي)، مع نشاط الفلسفة بوصفها تنطوي على بعض الخصائص الماهوية التي حيثما وجدت الفلسفة وجدت هذه الخصائص ملازمة لها، ذلك لأن النشاط الفلسفي لا يكون كذلك إلا بها. ومن هذه الزاوية فكلنا (رشديون) أو (أرسطيون) لا فرق، طالما أن الفلسفة تضطلع بأداء دور (الكلي) في ذهن هذا الفيلسوف أو ذاك من ناحية، وطالما أنها من ناحية أخرى، تتحول إلى جهد للارتقاء بالعالم إلى مستوى (الكلية)، أعني العالم الذي يعيش فيه الفيلسوف، العالم التاريخي بما ينطوي عليه من صراع بين الأفراد والجماعات والأفكار، ذلك أن هذا المسعى الذي يقوم به الفيلسوف للارتقاء بالعالم إلى مستوى الذهن أو العقل، من خلال مجموع الوساطات التي تفعل فعلها في تحقيق التطابق بين الفكر والواقع أو العقل والوجود، إنما تستهدف جعل (المعقولية) متغلغلة في صميم الواقع الذي هو غير معقول من حيث المبدأ.

لقد عاش (ابن رشد) محنة المثقف العربي المعاصر، أو أن المثقف العربي المعاصر اليوم يعيش الخبرة نفسها التي عاشها (ابن رشد) فكلاهما يخلو تراثه من الإسهامات الفلسفية الجدية، وكلاهما يعيش في ظل ثقافة قومية لا تستطيع الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها المفكر على نفسه، الأمر الذي يجعله يشرئب ببصره نحو الثقافات الأخرى لتكون رفداً ومعيناً في ما تنطوي عليه من مقولات تخلو من ثقافتنا القومية الراهنة، وثقافتنا التراثية السالفة، هذه المقولات التي قد يجد فيها المفكر ما ييسر له طرح الأسئلة بصورة أفضل، مما يخلق الاحتمالات بتقديم إجابات ما كان يمكن تقديمها فيها لو تجاهل المفكر العربي اليوم ثقافة الغرب الراهنة، وفيما لو تجاهل المفكر، داخل الأفق التراثي القديم، الثقافة اليونانية وغيرها من الثقافات التي كانت سائدة ومنتشرة ومعترفاً بخصوبتها في تلك الأيام.

ونجد اليوم العدد الأكبر من المثقفين العرب المعاصرين حائراً بين الأصالة والمعاصرة، فنرى البعض يقدم الأصالة على المعاصرة، بينما يقدم غيره المعاصرة على الأصالة، في حين أننا نجد فريقاً ثالثاً يقيم نوعاً من التجاور الميكانيكي بينهما، وفي معظم الحالات فإن كل مفكر يعيد إدخال ما نفاه من الحدود خلسة، أو ينكر -بصورة شعورية أو لا شعورية- ما أثبته، لكي تظل العلاقة في النهاية علاقة غير محددة، وربما ظلت الترابطات كلها زائفة، لا سيما وأن الوعي التاريخي يكون غائباً في كثير من التحليلات، فضلاً عن الخوف من العامة الذين يتعرض المفكر بسببهم لأخطار جدية. وبالمثل كان (ابن رشد) ذا ثقافة مزدوجة، فهو فقيه وقاض للقضاة في قرطبة. فهو من أعلم رجال العصر في الإسلام من حيث هو شريعة وعقيدة، وهو أيضاً فيلسوف مثقف بالثقافة (اليونانية) بصفة عامة وبالثقافة (الأرسطية) بصفة خاصة. وهو يحمل الفلسفة (الأرسطية) على محمل الجد

تماماً. إنه مقتنع بأن (الأرسطية) قد طرحت الأسئلة الأكثر جوهرية في الفلسفة، وهو مقتنع أيضاً بأنها أعطت الإجابات الصحيحة التي بوسع العقل البشري أن يتوصل إليها. وانطلاقاً من هذا الإيمان لخص بعض كتب (أرسطو)، وخص بعضها بالشرح، حتى إنه جعل لبعضها شرحاً أكبر وأوسط وأصغر. لقد كان (ابن رشد) يرى أن جانباً من مهمته ورسالته الفلسفية تتمثل في تنقية (الأرسطية) مما ألحقه بها بعض شراحها من الغموض والالتباس. ولقد صنف شروحاته وتلخيصاته انطلاقاً من هذه الروح أصلاً. ولو أننا استخدمنا عبارة مجازية لقلنا: لقد بدت (الأرسطية) لـ (ابن رشد) على أنها الذروة التي انتهى إليها العقل البشري في ميدان المعرفة الفلسفية، وبالتالي فقد أصبح من واجب القادرين على فهم هذه الحكمة تصنيف الشروح والتلخيصات للمتفلسفين والمتعلمين بقصد الارتقاء بها إلى مستوى العلم بالمعنى القديم للكلمة، أي العلم المطلق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ولو افترضنا أن (ابن رشد) كان ينظر إلى الشريعة والفلسفة على أن كلتيهما حق، فقد كان مضطراً لالتماس نوع من السلطة التي يقيم عليها صفة الحق فيهما معاً. أو هو على الأقل كان محتاجاً إلى نقطة يستطيع ابتداء منها أن يقنع معاصريه بأنه لا يضحي بإحدى الحقيقتين لحساب الأخرى. والأمر ها هنا يتعدى مجرد التوفيق بين الشريعة والحكمة إلى النقطة التي يستند إليها تبرير ابن رشد لكون العنصرين كليهما حق. ولقد كان هذا التبرير مضطراً لأن يضع في حسابه كون الشريعة إلهية وكون الفلسفة أو الحكمة بشرية إنسانية، وإلا لما استطاع أن يكون مقنعاً لمعاصريه ولكثير منا نحن المعاصرين اليوم ولذا من الطبيعي أن تكون المبررات التي يسوقها (ابن رشد) لكون الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"(١) مستمدة من داخل الشريعة بسبب كونها هي التراث المباشر له أولاً، وثانياً وبسبب الحاجة إلى إقناع المعاصرين له الذين لا يمكن إقناعهم ما لم تكن نقطة ابتدائه مستمدة من الشريعة ذاتها. غير أن الفلسفة (الأرسطية) قد بدت لـ (ابن رشد) متمتعة بيقين لا يقل عن اليقين الذي تتمتع به الشريعة في قلب المؤمن. ومن هنا ظهر تنازع حول النقطة التي يجب أن تكون (السلطة) مستندة إليها في تبرير ما عداها. هل تكون الشريعة هي النقطة التي يستند إليها (ابن رشد) في تبرير الفلسفة أو الحكمة، أم إن الحكمة هي التي يجب أن تستمد منها ما يجعل الشريعة معقولة ومفهومة بالقياس إلى الحكمة أو الفلسفة؟ وبعبارة أخرى، ما مصدر المعقولية، أو العقل، أهو الشرع؟

إن الإجابة عن هذا السؤال هي التي تمكننا من تحديد طبيعة (السلطة) عند (ابن رشد) فـ (السلطة) ها هنا لا تشير إلى نوع من القوة أو النشاط السياسي، وإنما هي تشير حصراً إلى مصدر المعقولية فـ (السلطة) ها هنا مشكلة فلسفية معرفية أولاً وقبل كل شيء.

والصعوبة آتية هنا بالطبع من كون (ابن رشد) يضع الشريعة والحكمة– على الأقل في الظاهر –على قدم المساواة، فهو لا يفصل إحداهما عن الأخرى من حث المبدأ وفي ظاهر النصوص أيضاً. فما هي حقيقة السلطة إذن؟

ولكن من الذي أثار مشكلة (السلطة) داخل المجتمع الإسلامي في الحدود التي رسمناها؟ من

حيث المبدأ يمكن تلخيص هيكلية (السلطة) وفق الشريعة الإسلامية بالآية القرآنية القائلة: "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"(النساء ٥٩) وهذا يعني أن السلطة في الأساس سلطة دينية، بمعنى أن الطاعة هي، بالإضافة إلى كونها تحيل إلى أنماط متعددة من الفاعلية داخل المجتمع، هي نوع من العبادة يتوجه بها المؤمن إلى الله تعالى. وتتمثل هذه العبادة لله في طاعة الرسول، وتتمثل طاعة الرسول في طاعة أولي الأمر، ومن ثم فمن يطع أولي الأمر فكأنما أطاع الله ذاته. وعلى ذلك تكون هذه الطاعة نوعاً من العبادة التي يتقرب بها المؤمن إلى الله في كل وقت.

ولما كان الشكل النهائي للطاعة ينتهي عند طاعة (أولي الأمر)، الذين تعتبر طاعتهم طاعة لله بتوسط الرسول، وهم الذين يطلق عليهم أيضاً (أهل الحل والعقد)، وكان التاريخ الإسلامي قد فسر هذا المصطلح بأنه يدل على كل من له نفوذ في المجتمع الإسلامي، وبذلك كان يمكن للفقهاء الادعاء بأنهم جزء لا يتجزأ من هذه الفئة، ونتيجة لذلك فقد اعترف للفقهاء دوماً بأنهم جزء لا يتجزأ من بنية السلطة عبر تاريخ الدولة الإسلامية بأكمله. وسلطتهم مزيج من السلطة الشرعية والعلمية. بمعنى أن المعقولية التي يقيم عليها الفقهاء تفسيرهم للعالم، مستمدة من تأويل محدد للشريعة.

ولما كانت العلوم العقلية في البنية الإسلامية قد ظهرت متأخرة نسبياً على أثر ترجمة التراث اليوناني إلى اللغة العربية ابتداء من منتصف القرن الثاني للهجرة تقريباً، وكان المشتغلون بهذه العلوم منذ اللحظة الأولى موضع ريبة واشتباه من قبل الفقهاء والعامة، فضلاً عن ارتياب رجال السلطة السياسية أنفسهم الذين شجعوا هذه الترجمات وأغدقوا على من قام بها العطايا الجزيلة، فإن كل المشتغلين بالعلوم العقلية، وعلى رأسها الفلسفة، والتي نعتت دوماً بالعلوم الدخلية، لم يكن لهم أن يظفروا بدور معترف به يمارسونه داخل حياة هذا المجتمع، بل لم يكن لهم أن يظفروا حتى بالاعتراف بأن لهم ميداناً أو حقلاً متميزاً يخص البحث العقلي دون غيره، بحيث يمارسون داخله نوعاً من الاستقلال الذي قد يؤهلهم للاعتراف بحقهم في تشكيل حياة المجتمع وبحرية البحث، وبأن تحترم أخيراً النتائج التي يتوصلون إليها في ميدانهم أو على الأقل أن ينظر إلى هذه النتائج على أنها تتمتع بنوع من الاستقلال النسبي عن سلطة السياسي والفقيه والعامي. ولكن الذي حدث هو أن جميع هؤلاء قد تحالفوا بطريقة ما ولأسباب متباينة ضد البحث العقلي الحر. وكانت النتيجة أن نظر إلى الفلسفة دوماً على أنها نشاط غير مشروع، وعلى أنها نشاط خطر يتهدد الشريعة والعقيدة من ناحية، ويتهدد فوق ذلك من ناحية أخرى سلطة الفقهاء وعقائد العامة وربما سلطة السياسي الذي تمكن في الغالب من إخضاع الفقهاء وترويض العامة استناداً إلى فتاوى الأولين، فلم تبق بعد ذلك إلا الفلسفة باعتبارها بحثاً عقلياً حراً لا يستند إلا إلى أوائل العقول، تمثل فاعلية تجعل المشتغلين بها دوماً متمردين أو على الأقل على حافة التمرد بصفة دائمة. وهو ما جعل السياسي في حذر، والفقيه في ارتياب، والعامة –الذين لا يملكون شيئاً من دنياهم فدفعوا بها كلها إلى آخرتهم– في حالة ترقب للانقضاض على كل ما يوهمهم صاحب السلطان الفقهي أو السياسي بأنه يتهدد عقيدتهم وشريعتهم التي تضمن لهم أخراهم في حمأة الصراع المحموم على الدنيا وخيراتها، وعلى السلطة ومكاسبها.

ومن ثم كان نشاط الحكمة أو الفلسفة موضع شك وارتياب من ناحية، وكانت الحكمة أو الفلسفة مجردة من كل سلطة تقريباً في المجتمع الإسلامي القديم من ناحية أخرى.

ولقد شعر الفيلسوف بذلك ووعاه وعياً عميقاً. لقد كان على وعي دقيق ومأساوي بأنه ليس للحكمة دور بارز في المجتمع الذي يحيا فيه. وكان يعلم أيضاً أنه لا محل لحكمته في مجتمع تسيطر عليه فكرة رئيسية واحدة، وهي أنه يمتلك الشريعة الخاتم التي تصلح لكل زمان ومكان. فما الحاجة بالعامة والفقهاء ورجال السياسة إلى جهود الفيلسوف، وهي جهود عقلية إنسانية لا يزعم صاحبها لها أدنى عصمة؛ بل إن الفيلسوف بحكم طبيعة الفلسفة ذاتها -يعترف بأنه معرض للخطأ والزلل، وأنه إنما يصدر عن أفكاره التي تتخذ من حبه للحقيقة سنداً، ومن تطلعه إلى الحق، ولا شيء غير الحق هدفاً ومقصداً ونتيجة لذلك فسرعان ما انكمشت الفلسفة على ذاتها، وارتد الفيلسوف من عالم التاريخ والوقائع إلى عالمه الباطني، ومن ثم اكتفى بملكة العقل ميداناً له، فاعتزل الناس وانسحب من حياتهم، واتخذ لنفسه موطناً من عالم الأفكار الخالص لما يئس من تحقيق التطابق، بل التقارب، بين الفكر والواقع، فابتنى المدن الفاضلة هرباً من المجتمع الذي تنكر للفيلسوف في المشرق، ولم يلبث أن هجر هذه المدن ذاتها في المغرب عندما اكتشف (ابن باجه) أن هذه المدن لا تتمتع بالمعقولية الضرورية لقيامها وسط مجتمع معاد للفكر والعقل والفلسفة، فانخرط في رسم سياسة مثلى للمتوحد يسوس بها نفسه وسط مجتمع يهدد العقل والحس السليم مدفوعاً بغيرة ضارية تتخذ من الشريعة ستاراً. ولم يلبث هذا (التوحد) أن لم يعد سياسة فعالة، فانتقل (ابن طفيل) منه إلى (الفرد الأوحد) فإذا كان (التوحد) إنما يتم وسط الجماعة عند (ابن باجه)، فإن الفيلسوف عند (ابن طفيل) قد انتهى إلى أن التوحد والمتوحد أمور لم تعد ممكنة في ذلك المجتمع، وأيقن أن الفلسفة والحكمة لا يبنيها إلا (الفيلسوف الفرد) بمعزل عن المجتمع ودونما حاجة إليه، بل إن المجتمع في نظره يفسد حياة الفكر والتأمل على (الفيلسوف الفرد) وهذا ما اكتشفه (حي بن يقظان)، كما تصوره (ابن طفيل)، في جزيرته التي عاش فيها فرداً معزولاً عن كل حياة اجتماعية. ولكنه بالرغم من ذلك استطاع أن يكتشف الوقائع الكونية والعقلية دون ما معونة من المجتمع ولا من الشريعة التي تحكم المجتمع بسيف الفقه وسطوة العامة لصالح السياسي رجل الدولة.

على هذا النحو انتهت الأمور إلى (ابن رشد) وكان عليه أن يدلي بدلوه في هذا الصراع المرير الذي ظل الفيلسوف في الغالب يلعب فيه دوراً ثانوياً، وعلى الأغلب كان يعيش وكأنه متخف خشية القوى التي تتهدده من كل جانب تحت رداء الطبيب والمنجم وربما القاضي أيضاً. إذ ليس هناك من هو مستعد لأن يكون متسامحاً تجاهه، لا الفقهاء ولا العامة ولا رجال الدولة، تجاه أسلوب حياته القائم على التأمل الحر والتفكير العقلاني النزيه الذي لا يتخذ له بداية إلا من ذاته ومن أوائل العقول التي لا تسلم بأي افتراض مسبق، ولا تنطلق إلا من العقل كما يبدو لذاته، ومن الفكر الحر الذي يتخذ من ذاته هدفاً لذاته باعتباره مطابقاً للحقيقة ولعمل العقل ذاته في حريته وموضوعيته على حد سواء.

ولقد كان (ابن رشد)، وسائر الفلاسفة في الثقافة العربية، على وعي بالدور السلبي الذي لعبته

العامة في الحيلولة دون تأصيل الثقافة العقلية الحرة، ودون ترسيخ البحث الفلسفي النظري النزيه الذي لا يستهدف إلا الحقيقة لذاتها. ولكن (ابن رشد)، وجميع الفلاسفة معه، كانوا على وعي بأن العامة قد استخدمت في هذا المسعى- على غير وعي منها- من قبل القوى التي كانت تمتلك الهيمنة والسيطرة على الدولة، وعلى الرأي العام، أي رجال الدولة الفقهاء، أو هذا التحالف بين مجموعة من الفقهاء وبين رجال الدولة بصورة دائمة.

هكذا انتهت الأمور إلى (ابن رشد) ومن ثم لم يكن بوسعه تحديد طبيعة السلطة ومستوياتها وضروبها إلا انطلاقاً من المشكلة كما انتهت إليه فعلاً. وهذا أمر طبيعي إذ ليس بوسعنا البدء إلا من المعطى التاريخي كما هو ماثل في لحظة معينة من لحظات التاريخ. ولم يكن بوسع (ابن رشد) إلا البدء من هذه النقطة. وعلى ذلك فإنه لو قال قائل: إن وضع المسألة على هذا النحو وضع خاطئ، لكان الجواب هو أن هذا الوضع من الناحية النظرية وضع خاطئ فعلاً، ولكن ليس بوسع المرء- من أجل وعي التاريخ والتأثير فيه والمشاركة في أحداثه -إلا الامتثال للحظة التاريخية كما كانت والبدء منها كما انتهت إلى المرء في وضع تاريخي معين.

وكثيراً ما بدا أن العامة هي التي تمتلك سلطة الأمر والنهي في التاريخ الإسلامي، بينما الحقيقة هي أن العامة كانت تحركها دائماً إحدى قوتين منفصلتين أو متحالفتين، وهما الفقهاء والساسة. ومن هنا فإن الفيلسوف إذ يضطر إلى تحديد موقف من العامة فإن هذا غالباً ما كان يعبّر عن موقف دفاعي يتخذه ضد إحدى هاتين القوتين في بعض الأوقات وضدهما مجتمعتين في أوقات أخرى.

وعلى كل حال فإن (ابن رشد) وغيره من الفلاسفة يقف من العامة الموقف نفسه الذي اتخذته الفئات التي كانت متمتعة بالسلطة في تاريخ الثقافة الإسلامية، أعني الساسة والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة أنفسهم ، وهو موقف الاحتقار، مع فارق واحد هو أن (ابن رشد) كان يود أن يتجنب سلطة العامة لتجنب ما يمكنها أن تلحقه من أذى بالفيلسوف وبالبحث العقلي الحر، بتحريض من الفقهاء ورجال الدولة كلما اقتضت ظروف إحدى هاتين الفئتين فعل ذلك.

و(ابن رشد) متفق مع الغزالي على ضرورة (إلجام العوام عن علم الكلام)، ولذا فهو ينعى عليه عدم الالتزام بفحوى هذا الكتاب لأنه قد أشرك العامة في أمور الحكمة عندما ناقش الفلاسفة علناً في كتابيه (مقاصد الفلاسفة) و(تهافت الفلاسفة) في أمور ما كان للعامة أن يعرفوها أو يفهموها لولا (الغزالي) ومن سبقه من علماء الكلام، فعادوا بهذا العمل بالضرر على كل فئات المجتمع الإسلامي آنذاك.

و(ابن رشد) يؤرخ لهذا النزاع الذي أصبحت العامة طرف فيه فيقول: "وأول من غيّر هذا الدواء الأعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية ثم جاء (أبو حامد) فضمّ الوادي على القرى، وذلك أنه صرح بالكلمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمه، وذلك في كتابه الذي سماه بـ (المقاصد). فزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم. ثم وضع كتابه المعروف بـ

(تهافت الفلاسفة) فكفرهم فيه في مسائل ثلاث. "من جهة خرجهم فيها للإجماع كما زعم، وبدّعهم في المسائل، وأتى فيه بحجج مشكلة وشبه محيرة أضلت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة. ثم قال في كتابه المعروف بـ (جواهر القرآن) وإن الذي أثبته في كتاب (التهافت) هي أقاويل جدلية وإن الحق إنما أثبته في (المضنون به على غير أهله).. وأما في كتاب (المنقذ من الضلال)، فأنحى فيه على الحكماء وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة وأن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء في العلم. وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بـ (كيمياء السعادة) فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ"(٢). وفي رأي (ابن رشد) فإن ما ترتب على تخبط الغزالي في الآراء والمواقف هو إفصاحه للعامة ببعض التأويلات التي ما كان يجوز أن يصرح لهم بها، فأصبحوا نتيجة لذلك ذوي سلطة في أمر ما كان لهم أن يشاركوا فيه أبداً، لأن محل مثل هذه التأويلات، التي صرح بها (الغزالي) هو كتب البراهين التي يجب أن تظل محجوبة عن العامة. والعامة محجوبون عنها.

ولذلك فإن (ابن رشد) يقرر بلهجة القاضي والمفتي بأنه: "ينبغي أن يُقرّ الشرعُ على ظاهره، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، ودون أن يكون عندهم برهان عليها؛ وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها، لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع. فلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً، أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس، وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين. أما إخلاله بالشريعة، فمن جهة إفصاحه أيضاً بمعانٍ لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان. وأما حفظه للأمرين، فلأن كثيراً من الناس لا يرى بينهما تعارضاً من جهة الجمع الذي استعمل بينها. وأكد هذا المعنى بأن عرف [أي الغزالي] وجه الجمع بينهما، وذلك في كتابه الذي سماه (التفرقة بين الإسلام والزندقة). وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات، وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر وإن خرق الإجماع في التأويل. فإذن ما فعله من هذه الأشياء فهو ضار للشرع بوجه وللحكمة بوجه ولهما بوجه. وهذا الذي فعله هذا الرجل، إذا فحص عنه، ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعاً، أي الحكمة والشريعة.. وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة.."(٣) فـ (ابن رشد) يعتقد جازماً بأن الضرر قد لحق الشريعة والحكمة بالذات نتيجة لتصريح الغزالي بتأويلات محلها الحقيقي كتب البرهان. فما مغزى ذلك؟

الشريعة في الحضارة الإسلامية هي الوساطة الرئيسية بين الفرد والمجتمع، بل وبين الفرد ونفسه ولكن ليس ثمة شريعة في ذاتها، وإنما هناك شريعة مؤولة بطريقة ما. وهذا التأويل أو القراءة يكشف عن علاقات القوى بين الثقافة والسياسة أو بين المثقف ورجل الدولة. والتاريخ الإسلامي يكشف بوضوح عن هذه العلاقات وعن أنها لم تكن ثابتة دائماً كما هو الحال في كل حضارة

ومجتمع، بل قد كانت هذه العلاقات تتغير بتغير العناصر وتفاوت أدوارها -قوةً وضعفاً- في حياة الفرد والمجتمع والدولة. ولما كان الفيلسوف والبحث العقلي الحر في الحضارة الإسلامية هما أضعف الحلقات فيها، فقد ارتأى (ابن رشد) أن تظل الجمهور بالشريعة، أي بالوساطة التي تربط الفرد بالمجتمع، علاقة ظاهرية يكتفي الجمهور فيها التقيد بعموميات الشريعة وبالفرائض الرئيسية فيها، أعني الوقوف عند المعنى المباشر لأركان العقيدة الإسلامية من ناحية، وبالتزام ما تأمر به من عبادات، فضلاً عن إتيان الحلال وتجنب الحرام وفقاً لمنطوق الشريعة الظاهري والمباشر. وبعبارة أخرى لا يطلب من الجمهور إلا العمل، بينما يطلب من العلماء الجمع بين العلم والعمل. فيظل الجمهور بذلك مجرداً من كل سلطة. ولما لم يكن من الممكن للمرء أن يكون ذا سلطة في الحضارة الإسلامية إلا من خلال الشريعة، فإن (ابن رشد) قد استهدف من ذلك تأسيس نوع من السلطة في المجتمع الإسلامي لا يكون فيها للجمهور أي سلطة. ولئن لم يكن (ابن رشد) يذكر (السلطة السياسية) فذلك لأنه كان على علم بأن السلطة السياسية -ممثلة في الدولة- قائمة بصورة أو بأخرى من وراء كل أنواع السلطة في المجتمع الإسلامي إلا سلطة الحكمة أو الفلسفة الممثلة في المعرفة البرهانية التي لا يقدر عليها إلا الفلاسفة، فهي واقعة من وراء كل سلطة لأنها سلطة العقل أصلاً، على الرغم من أن المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية غالباً ما انتهكا سلطة العقل وقوة البرهان.

وكأن بـ (ابن رشد) كان يتطلع بصورة خفيّة إلى إقامة دولة العقل، الدولة التي تكون فيها السلطة للفيلسوف وتكون الحكمة هي الدستور المهيمن عليها. إنه الحنين إلى المدن الفاضلة التي أقامها الفلاسفة في المشرق وعلى رأسهم الفارابي، ولربما كان هو أيضاً استحضار الأفلاطونية في صورة جمهورية للعقل ظلت على مستوى اللاشعور عند فيلسوفنا، لا سّيما أن هناك شروحاً له على جمهورية أفلاطون. غير أنّ يأس (ابن باجه) و(ابن طفيل) من المجتمع الذي كانا يعيشان فيه جعل (ابن رشد) يقصي فكرة الدولة المثلى، في عصر مثل عصر المرابطين والموحدين إلى نقطة تكاد تكون أبعد غوراً من اللاشعور ذاته غير أن الحلم هو واحد من العناصر التي يتفجر اللاشعور من خلالها في التعبير عن ذاته. ومع ذلك فإن (ابن رشد) لم يستطع حتى على مستوى الحلم، أن يشرع في مناقشة إمكان قيام دولة العقل.

فإن ما أراده (ابن رشد) من حرمان الجمهور من أي سلطة إنما هو تجنيب الفلسفة والبحث العقلي الحر أن يكونا ضحية لغضب الجمهور بتحريض من السلطة السياسية أو من بعض فئات الفقهاء. وقد اتخذ هذا الحرمان صورة حظر لإباحة التأويل وقصره على فئة معينة هم أصحاب الفطر الفائقة القادرون على النظر الفلسفي أو البرهاني.

وكحل أولي لمشكلة شيوع التأويل في الجمهور، نتيجة لما دونه (الغزالي) وغيره في كتبهم مما لم يكن يصح للجمهور أن يطلع عليه، فإن (ابن رشد)، في كتابه (مناهج الأدلة) يقول تعليقاً على ما حدث من التصريح بالحكمة للجمهور: "أما وقد وقع التصريح، فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها

من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة، أعني لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة، وأن الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها، وإما رأي خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها، كما عرضت في مسألة الجزئيات وفي غيرها من المسائل. ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نعرف أصول الشريعة، فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أوّل فيها. وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يحط علماً بالحكمة ولا بالشريعة. وهكذا ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قول، أعني (فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة)(٤).

وواضح أن الحل الرشدي حل غير ممكن أو متعذر تماماً: ذلك لأنه يتطلب العودة إلى ما قبل ظهور المشكلة، أو هو يريد أن يفترض أن المشكلة لم تكن، وهذا أمر مستحيل بالطبع. إنه يريد أن يقلب حركة الزمان تماماً، فيعود بالثمرة ليدفنها في البذرة! لقد تحقق (الوعي الجمهوري) ولم يعد من الممكن السيطرة عليه. صحيح أن (الوعي الجمهوري) كان ما يزال وعياً بسيطاً ساذجاً يمكن توجيهه واستغلاله من قبل الفئات التي احتكرت السلطة تقليدياً في المجتمع الإسلامي. غير أن الأمر المؤكد هو أن وعياً من نوع ما قد ولد في الجمهور. وهذا الوعي هو الإشارة الأولى العميقة في التاريخ الإسلامي إلى أن (الإنسان العادي) قد وعى أن من حقه أن يكون ذا رأي في أمور حياته ومعاده. إنه الميل الفطري إلى الحرية وإلى الترجمة عنها في نوع الممارسة الديمقراطية. غير أن المناقشات الفقهية والكلامية والفلسفية جعلت ممارسة هذا الحق في التعبير عن الذات للأكثرية حقاً مغترباً عن الذات، أعني أن المطالب الجوهرية والحقوق الإنسانية الأساسية قد اختفت وراء مصطلحات الفقه والفلسفة والكلام، وظن الناس من ثم أن النزاع إنما يدور حول هذه المسائل، في حين أنه كان يدور في الحقيقة على مسائل غيرها. ولكن الأقنعة قد غطت المشاكل الحقيقية وحجبتها بكل الحجب اللازمة من الفقه والكلام والفلسفة والتصوف، فغابت بذلك المشكلات الأساسية للإنسان في هذه الحضارة، وعلى رأسها قضية التعبير الحر عن الذات. وقد اكتمل هذا الحجاب بذلك التحالف الذي كان قائماً دوماً بين أكثر فئات المثقفين فاعلية، أعني الفقهاء، وبين السلطة السياسية.

والواقع أن (ابن رشد) كان يستشعر خوفاً لا حد له من الجمهور أو العامة، وذلك راجع إلى سرعة تأثر الجمهور بتحريض الفقهاء له، وخاصة إذا ما قيل له عن الفلاسفة بأنهم ملحدون زنادقة. ولعل هذا ما دفع (ابن رشد) إلى أن يضع نوعاً من المنطق أو المعايير المحددة لتعريف العامة –الذين هم جزء من الجمهور –وذلك فيما يبدو بقصد إضعاف أثر الفقهاء والمتكلمين على العامة أكثر منه بقصد احتقارهم والحط من شأنهم. أما العلماء، فهم في نظره الفلاسفة والحكماء أو أهل البرهان ومن في حكمهم.

والحقيقة أن (ابن رشد) يقيم نوعاً من التراتبية السياسية مستندة إلى قاعدة ثقافية على أساسين متباينين: أولهما هو التفاضل في الفطرة والجبلة بين الناس، ومن الممكن النظر إلى ذلك على أنه نوع

من الأساس الأنطولوجي للتفاضل فيما بين البشر. والثاني يستند إلى تقسيم صور الخطاب المختلفة في القرآن أوالشريعة بالاستناد إلى أن هناك تطابقاً بين كل صورة من صور الفطرة والجبلّة وبين صورة خطاب محدد تكون مطابقة لها. يقول (ابن رشد) "الناس في الشريعة ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون(٥) الذين هم الجمهور الغالب. وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرىَ من هذا النوع من التصديق. وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون(٦) بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة. وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون(٧) بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة"(٨). وبذلك تكون صحة البرهان الرشدي أو مقدرته على الإقناع مستمدة من هذين العنصرين، وبالتالي فإن أي شك فيهما أو إضعاف لأحدهما قد يؤدي إلى إبطال الحجة بأكملها، ومن ثم إلى انهيار تصوره للسلطة القائم على هذين الافتراضين، وخاصة إذا ما أثبت المرء لـ (ابن رشد) أن مقدماته هذه ليست مقدمات برهانية بل هي مقدمات خطابية تماماً.

ويعرف (ابن رشد) الجمهور -وهو يضم العامة وعلماء الكلام- بأنه "كل من لم يعنَ بالصنائع البرهانية، وسواء كان حصلت له صنعة الكلام أم لم تحصل له. فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة إذ أغنى مراتب صناعة الكلام، أن يكون حكمة جدلية لا برهانية. وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا. فقد تبين من هذا القول القدر الذي صرح به للجمهور من المعرفة في هذا، والطرق التي سلكت بهم في ذلك"(٩).

وأما الخواص أو الخاصة، في مقابل العامة، فهم عند (ابن رشد) "العلماء"(١٠)، أي أهل البرهان الذين هم أهل الفلسفة والحكمة على وجه الحصر. والفارق -في نظر (ابن رشد) بين معرفة الجمهور ومعرفة الخاصة أو العلماء هو "أن الجمهور يقتصرون.. على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان.

.. والعلماء ليس يفضلون الجمهور.. من قبل الكثرة فقط، بل من قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه، فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها، فإنهم إنما يعرفون أمرها أنها مصنوعات فقط، وأن لها صانعاً موجداً. ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عندهم علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها. ولا شك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع، من جهة ما هو صانع، من الذي لا يعرف من ذلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط"(١١).

ويمضي (ابن رشد) إلى ما هو أبعد من ذلك عندما يحدد مفهوم العلم كما يراه في حق الجمهور في مقابل مفهوم العلم من حق العلماء والخاصة فيقول: "فإن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل. فما كان أنفع في العمل فهو أجدر. وأما المقصود بالعلم في حق العلماء، فهو الأمران جميعاً، أعني العلم والعمل"(١٢).

وعلى ذلك يمكننا تصنيف (السلطة)- من حيث المبدأ عند (ابن رشد)- إلى ثلاثة أنواع، أو يمكن إدراج (السلطة) بحسب هذه الضروب في ثلاث درجات صعوداً أو هبوطاً. وهذا التصنيف لدرجات (السلطة) يستند إلى أساسين، أحدهما أنطولوجي والآخر منطقي معرفي، كما قلنا، أي ابتداء من العامة وهم أكثر الجمهور وطريقة تفكيرهم خطابية؛ ثم خاصة الجمهور -إن جاز التعبير- وهم علماء الكلام أو المتكلمون، وطريقتهم في التفكير جدلية؛ ثم تأتي قمة الهرم حيث الأقلية والصفوة وهو العلماء أو الخاصة، وطريقة تفكيرهم برهانية تأويلية، فهم ينفردون بالمنهج البرهاني في المعرفة والتدليل، ويمتازون بأن من حقهم تأويل ظاهر الشرع إذا ما بدا لهم أن هناك تناقضاً بين البرهان وظاهر الشرع.

وهذا التصنيف لـ (السلطة) القائم على تفاضل الفطر والجبلات يستند في الحقيقة إلى إيمان كل مسلم بأن الشريعة الإسلامية شريعة صادقة حقيقية إلهية تؤدي بكل مسلم إلى المعرفة بالله وبمخلوقاته، وأن ذلك -في نظر (ابن رشد)- "متقرر عند كل مسلم من الطريق التي اقتضتها جبلّته وطبيعته من التصديق. وذلك أن طباع، الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية(١٣). ومن ذلك يتضح أن الشريعة لا تقرر طرق التصديق التي ينتهي إلى اليقين بفضلها هذا الإنسان أو ذاك، وإنما هي تصف هذه الطرق وتبينها على سبيل الوصف والإبانة، فتكون الشريعة بذلك متبعة لماهيات الأشياء وليست واضعة لهذه الماهيات، ويكون بذلك للحقائق نوع من الاستقلال عن الشريعة، بل تكون الشريعة تابعة لهذه الحقائق متبعة لها ومقرة لها، مؤكدة أن وجه اليقين آت من اتباع الشريعة للماهيات وليس العكس.

والواقع أن الشريعة الإسلامية تستمد قيمتها من كونها دعت الناس إلى الحق من هذه الطرق الثلاث، وذلك لأنها شاملة لكل فطرة وجبلة، بحيث تجد كل فطرة أو جبلة طريقتها الخاصة في التصديق والاعتقاد في هذه الشريعة. ولذلك يقول (ابن رشد): "وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عمّ التصديق بها كل إنسان، إلا من جحدها عناداً بلسانه، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله لإغفاله ذلك من نفسه. ولذلك خُص عليه السلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى. وذلك صريح في قوله تعالى: (ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) النحل ١٢٥(١٤).

وهذا يعني أن مصدر الكلية ليس قائماً في الشريعة، وإنما هي ذاتها تستند إلى الكلية القائمة خارجها وهي كلية الحقيقة التي أقامت عليها الشريعة طرق الدعاء إلى الله تعالى ولما كانت هذه الطرق هي ذاتها التي عرفتها الفلسفة أو الحكمة قبل ورود الشرع بها، كانت الحكمة أو الفلسفة هي مصدر الكلية التي يستند الشرع في حكمه على الحقيقة وفي الخضوع لها إلى هذه الكلية أو إلى هذه الحقيقة القائمة خارج الشريعة ذاتها. وهكذا تصبح الفلسفة هي الأصل والشريعة الفرع، أو تكون

الشريعة هي تطبيق –بينما تكون الفلسفة هي التنظير، ومن ثم يكون العقل هو المستقبل والشرع هو التابع. وبذلك تكون (السلطة) الأولى عند (ابن رشد) هي (سلطة) العقل التي لا تنفصل عن (سلطة) المعرفة و(سلطة) الحقيقة.

بينما تظل الحكمة أو الفلسفة في هوية مع ذاتها بوصفها (السلطة) الأولى سواء من حيث إنها تشرع لغيرها أو من حيث إنها المعيار الذي يسترشد به كل ما عداها، فإننا نجد أن التباين بين فطر الناس وتفاضلها في طرق التصديق قد أدى –في نظر (ابن رشد)– إلى ازدواجية للشرع أصبح للشرع بمقتضاها ظاهراً وباطناً من ناحية وأدى من ناحية أخرى إلى ورود الظواهر المتعارضة فيه أيضاً. ويقرر (ابن رشد) أن: "السبب في ورود الشرع فيه الظواهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في وجود الظاهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها. وإلى هذا المعنى وردت الإشارة في قوله تعالى (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأُخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب) آل عمران ٧"(١٥) فظاهر الشرع مرتبط بالفطر الأضعف والأدنى وباطنه للفطر الأرقى والأقوى و(التأويل) هو الوساطة التي تحقق التقارب بين مستويات الفطر المختلفة هبوطاً وصعوداً. أو إن (التأويل هو الوساطة التي تضمن تحقيق نوع من الوحدة بين الأفراد المتباينين فيكون من شأن التأويل خلق منطقة يلتقي فيها جميع الأفراد على اختلاف فطرهم وتباين مستوى قرائحهم) مما يؤدي إلى إضفاء نوع من الوحدة على التنوع والكثرة التي هي حقيقة واقعة في كل مجتمع إنساني.

ومعنى (التأويل) عند (ابن رشد) هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة –من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز– من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"(١٦).

وبناء على ذلك فإن (ابن رشد) يؤكد أنه في الوسع دائماً العثور على نوع من التوافق بين الشريعة والحقيقة بواسطة (التأويل) فـ (التأويل) هو الوساطة التي تسمح دائماً بالارتقاء بالشريعة إلى مستوى الحقيقة ولذلك فالمعيار دائماً، أو (السلطة) إن جاز التعبير، هو النظر البرهاني، كما أن (السلطة) المؤكدة بصورة دائمة هي دائماً للنظر البرهاني ولأصحابه، أي لأصحاب الفطر الفائقة والمتميزة على أصحاب أهل الفطر الجدلية والخطابية، أي الجمهور بفرقتيه المتكلمين والعامة معاً. ولذلك يؤكد (ابن رشد) هذا الاتجاه في التفكير إذ يقول: "ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن".(١٧).

وأما الصورة التطبيقية ليقين (ابن رشد) هذا فإنها في الحقيقة تستند إلى مقدمة تقبل النقاش وتستحق الفحص، وذلك لأنها ربما لم تكن برهانية، بل ربما كانت خطابية وفي أحسن الأحوال جدلية.

يقول (ابن رشد) عن الشريعة الإسلامية: "إذا كانت هذه الشريعة حقاً، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"(١٨). وخلاصة هذه المقدمة أن النتائج التي ينتهي إليها النظر البرهاني لا بد أن تكون مطابقة لما يقرره الشرع من حقائق، أو هي على الأقل لا يمكن أن تكون مخالفة له. والظاهر من النص هنا أن النظر البرهاني يقاس على الحقائق الشرعية، أو أن الحقائق البرهانية لا بد لها من أن تكون مطابقة للحقائق الشرعية. ولكن (ابن رشد) عندما يقدم لنا الصورة النظرية العامة التي تسمح بتطبيق هذه المقدمة نراه يقرر أنه" إن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن سكت عنه، فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفاً، طُلب هنالك تأويله"(١٩) ومن ذلك يتضح أن (السلطة) النهائية -في نظر (ابن رشد)- إنما هي المعرفة البرهانية، بينما الشرع تابع لها وعليه أن يتكيف لشروحها أو أوضاعها ومقاصده. ذلك أن المعرفة البرهانية تقف أمام ثلاثة احتمالات، فإما أن تنتهي إلى المعرفة بموجود سكت عنه الشرع، وفي هذه الحالة للمتفلسف أن يستنبط كما يستنبط الفقيه الحقائق أو الأحكام التي لم ترد صراحة في الشرع، والاحتمال الثاني أن تكون المعرفة البرهانية تنتهي إلى موجود أو حقيقة مطابقة للشرع، فلا يكون ثمة مشكلة. والاحتمال الثالث أن تنتهي المعرفة البرهانية إلى ما هو مخالف لظاهر الشرع، فيكون (التأويل) في هذه الحالة ضرورة لا بد منها. ومن ذلك يتضح أن الاحتمال الثالث -احتمال (التأويل) -هو الوساطة أو (السلطة) التي أمكن بها لـ (ابن رشد) أن يوحد الأضداد ويرد المتنوع.والمتكثر إلى الهوية والتجانس.

ولكن تبقى الحقيقة هي أن (التأويل يشهد على أن الحقيقة الشرعية هي التي يجب أن ترتد إلى الحقيقة العقلية. وبذلك تكون (السلطة) الأولى في فكر (ابن رشد) هي (سلطة) المعرفة البرهانية والحقيقة العقلية التي تستخدم التأويل من أجل رد كل ما يبدو غير مطابق للعقل إلى العقل، ومن أجل التأكيد على أن السيادة النهائية في العالم إنما هي السيادة للعقل على كل ما عداه وعلى الشريعة أيضاً. ولما كان العقل ومقاييسه وكل براهينه إنما هي إنسانية، فإنه بالوسع، انطلاقاً من هذا الاعتبار النظر إلى (ابن رشد) على أنه مؤسس للنزعة الإنسانية في الثقافة العربية. فليس من معنى لمنح (السلطة) الأولى للعقل من ناحية، وإلحاق الحقيقة الشرعية من ناحية أخرى بعمل العقل وبالحقائق العقلية، إلا أن يكون الإنسان هو النقطة المركزية في هذا العالم وأن تكون سلطته، وبخاصة سلطته العقلية، هي (السلطة) العليا في هذا العالم.

□□□

# حدود العقل الرشدي

د. حسين حرب

أريد أن أتوقف عند المجالات التي عمل فيها عقل ابن رشد وعند الحدود التي رسمها لهذه المجالات وبقي متقيداً بها في أعماله الفكرية. بداية يمكن تقسيم أعمال ابن رشد إلى قسمين:

**الأول** : أعمال على أعمال الآخرين درساً وتلخيصاً وتفسيراً.

**الثاني** : أعمال يبني فيها مواقفه الفقهية والفلسفية من مجمل الأمور المطروحة على الساحة الثقافية.

من الطبيعي أن نحاول التعرف على حدود العقل الرشدي من خلال القسم الثاني من أعماله وبخاصة من خلال ثلاثيته الشهيرة: فصل المقال، تهافت التهافت، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.

أول ما نستنتجه من قراءتنا لهذه الكتب الثلاثة، التحرك المنضبط للعقل الرشدي بين كمالين: الكمال الشرعي والكمال الفلسفي. العقل الرشدي مؤمن بهذين الكمالين من دون أدنى شك، وكل جهوده انصبت في الدفاع عنهما وفي كشف المطابقة بينهما. لقد كمل شرع الله مع النبي محمد خاتم النبيين المرسلين، وكملت الفلسفة مع آخر "أنبيائها" أرسطو، وليس للخلف إلا ممارسة الفقه، فقه الشريعة وفقه الفلسفة. وابن رشد، من بين هؤلاء الفقهاء، كان الأكثر التزاماً والأكثر استيعاباً.

استوقفني عنوان مقالة لابن رشد أوردها ابن أبي أصيبعة في معرض الكلام على مؤلفات أبي الوليد: "في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الأولى، وتبيين أن برهان أرسطو طاليس هو الحق المبين"(١). ومن خلال قراءة أعمال ابن رشد نستنتج اقتناعه وإيمانه بأن كل براهين أرسطو وكل فلسفة الحكيم هي الحق المبين. لقد وضع أرسطو كل ما يحتاجه النظر الفلسفي من أدوات(علوم المنطق) وكان هو أول من استخدم علوم البرهان في تحصيل المعرفة، ولذلك أتت حكمته النظرية والعملية في الغاية من الاكتمال.

وانطلاقاً من كون الحكمة هي الحق المبين الذي تحتاجه كل الثقافات، ولأن الدولة الموحدية التي عاش ابن رشد في كنفها كانت تجل الفلسفة والفلاسفة وتعقد المجالس للنقاش والحوار حول مسائلها،

بحضور السلطان وأعوانه الذين كان لهم إلمام واسع بالثقافة الفلسفية، ولأن ابن رشد كان يمتلك فطرة فائقة عزّ نظيرها، نقل إليه صديقه ابن طفيل ما سمعه من أمير المؤمنين:

"سمعت أمير المؤمنين، يقول ابن طفيل، يتشكى من قلق عبارة أرسطو، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرّب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً، لقرّب مآخذها على الناس"(٢).

وهكذا "صار مستحثاً من خارج، ضميمة للباعث الأصلي من الباطن"(٣)، تقريب أغراض فلسفة أرسطو بعد فهمها فهماً عميقاً. لقد أنجز ابن رشد هذه المهمة على أفضل وجه ممكن، بعد ما أعطاها الكثير من وقته وجهوده، درساً وتلخيصاً وتفسيراً لنتاج أرسطو ومن تبعه من المشائين، بالإضافة إلى بعض مؤلفات أفلاطون. وما من شك في أن ابن رشد كان له دور مهم في تقديم أرسطو الواضح والمفهوم ليس فقط للثقافة العربية بل للثقافة العالمية بعامة.

إذن العقل الرشدي شرح المفاهيم الفلسفية الأرسطية وما دار في فلكها، وأجاد في ذلك أيما إجادة. إلا أن مهمة أخرى كانت بانتظار ابن رشد الفقيه، قاضي إشبيلية وقرطبة.

صحيح أن السلطة الموحدية تتبنى الفلسفة في استراتيجيتها الثقافية، لكن الساحة العربية الإسلامية لها موقف مختلف. فالفقهاء الأشاعرة الذين يهيمنون على هذه الساحة أفتوا بتحريم النظر الفلسفي والتداول بعلوم الأوائل. بحجة خطرها على الدين الحنيف.

والغزالي، إمام المذهب الأشعري الأكثر عمقاً واطلاعاً على ثقافة عصره، كان قد شن حملة شعواء على الفلسفة والفلاسفة بتكليف من الدولة السلجوقية. لقد قفز أبو حامد فوق خلافات المذاهب الكلامية، وجمعها في حملة مشتركة وعلى جبهة واحدة، من أجل قتال الفلاسفة، فجعل"جميع الفرق إلباً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق يقول أبو حامد، ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد"(٤). هذه المواجهة هي الأخطر لأنها تتسلل إلى العلوم الإلهية الفلسفية وتحكم عليها بالتهافت فلسفياً بحجة أنها لا تستوفي الشروط المنطقية.

إذن كان لابد لابن رشد من منازلة الأشاعرة بعامة والغزالي بخاصة، وعلى أرض المعركة ذاتها. لقد حكم العقل الفقهي الرشدي بلا شرعية موقف فقهاء ومتكلمي الأشاعرة من الفلسفة وعلوم الأوائل. هذا من جهة، ومن جهة ثانية حكم على الأشاعرة بأنهم ضلوا وأضلوا في مجمل تأويلاتهم لكلام الشريعة. كما تصدى، من جهة ثالثة لمحاولات الغزالي تهفيت الفلاسفة، وبين أنها متهافتة، "وأن الغزالي بقي بعيداً عن استيعاب فلسفة الحكيم.

كيف دافع العقل الرشدي عن حق العقل الفلسفي بالوجود على الساحة الثقافية العربية الإسلامية؟ الدفاع الرشدي عن شرعية الفلسفة يشبه إلى حد بعيد دفاع الكندي الذي واجه هو أيضاً بقوة وحماس الفقهاء وعلماء الكلام الذين أفتوا بتحريم الفلسفة بحجة حماية الدين. ففي رسالته إلى المعتصم"في الفلسفة الأولى"، ورداً على اعتبار فلسفة الأوائل نبتاً غريباً وخطراً، يعلن الكندي عولمة الفلسفة،

ومشاركة الأعصار في إنتاجها، واستحسان اقتنائها بمعزل عن ملل أو قوميات منتجيها(٥). "... ينبغي لنا أن لا نستحيي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا. فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق.

وليس ينبغي بخس الحق، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به، ولا أحد بخس بالحق، بل كل يشرّفه الحق"(٦). وينتقل الكندي بعد ذلك إلى كشف زيف ادعاءات تجار الدين، خصوم الفلسفة، الذين يتظاهرون بحرصهم على الدين وحمايته، وهم في الحقيقة أعداء للدين قبل أن يكونوا أعداء للفلسفة، التي يعادونها" ...؟... عن كراسيهم المزورة التي نصبوها لأنفسهم من غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم علماء الدين، لأن من تجر بشيء باعه ومن باع شيئاً لم يكن له. فمن تجر بالدين لم يكن له دين. ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً، لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع، والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار، والاحتراس منه"(٧). وبعد المطابقة بين الفلسفة وما أتت به الرسل، يصدر الكندي فتوى بوجوب "التمسك بهذه القنية النفسية عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا".

على غرار الكندي، أفتى ابن رشد بأن النظر في الفلسفة، المبني على علوم المنطق، واجب بالشرع على من كان أهلاً له. فالشرع "حثّ على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان(٨)، وهذه هي الفلسفة. إذن، على المؤمن بالشرع أن يمتثل أمر الشرع بالنظر في الموجودات، محصلاً قبل ذلك آلات النظر: علوم المنطق. المؤمن بالشرع عليه أن يتفلسف حكماً، إذا كان من أهل البرهان، على أن تتم حركة فعله الفلسفي بموجب قوانين المنطق. هكذا أفتى ابن رشد، ليس فقط بشرعية النظر الفلسفي، بل بوجوبه في حق من هو أهل له. ويرفض ابن رشد الموقف الذي يعتبر أن هذا الأمر بدعة بحجة أنه لم يكن في الصدر الأول. إن النظر في الفلسفة ليس بدعة رغم أنه استنبط بعد الصدر الأول، من الأمر الشرعي بالنظر في الموجودات"فاعتبروا يا أولي الأبصار"، تماماً"كالنظر في القياس الفقهي وأنواعه الذي"هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة"(٩). وهكذا يفتح العقل الرشدي، بالاستنباط، باب التجديد على مصراعيه، وليس لقائل أن يقول عن أي جديد إنه بدعة، إذا كان يمكن استنباطه بشكل أو بآخر من الأوامر الشرعية. وهكذا تستطيع كل الأجيال أن تنتج قراءتها المستنبطة للشرع. الأجيال التالية للصدر الأول"عليها أن تنطق بالنصوص"، أن تستنطقها، أن تستنبط منها ما يقتضيه الزمان والمكان.

والأمور التي أوجب الشرع القيام بها ليس علينا أن ننشئها إنشاء بل يمكن الاستعانة عليها بما حققه من سبقنا، يقول ابن رشد، سواء كان هذا السابق مشاركاً لنا في الملة أو غير مشارك(١٠). فإذا كان القدماء مثلاً قد نظروا في الموجودات، تفلسفوا فلسفة برهانية، فإن على المتأخر أن يستعين في ذلك بالمتقدم، لأن المعرفة، بكل أنواعها، وعلى رأسها صناعة الصنائع أعني الحكمة، هي نتاج تراكم جهود وورشة تشارك فيها كل الأجيال وكل الملل على مدى التاريخ والجغرافيا.

وخلاصة الموقف الفقهي الرشدي هي التالية: إن"النظر في كتب القدماء واجب بالشرع"، وإن"من

ينهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها" هو في"غاية الجهل والبعد عن الله تعالى" (١١). هكذا يفتح العقل الفقهي الشرعي الرشدي أبواب النظر أمام العقل الفلسفي. مواجهاً فتوى التحريم بفتوى تحليل وإيجاب.

هذا الموقف من فلسفة الأغيار الذي كان الكندي قد وقفه في رسائله الفلسفية، وتبناه ابن رشد في فصل المقال، على جانب كبير من الأهمية، لأنه يفتح الذات على الآخر بلا عقد، ولأنه يعتبر أن المنجزات الحقية العلمية والفلسفية هي تراث عالمي، يمكن أن تستفيد منه وتستعين به كل الثقافات. ويتصدى ابن رشد لمقولة التوقيف الاحتياطي أو المنع الاحتياطي بحجة احتمال الضرر، لأن من شأن ذلك مدّ المنع على كل الصناعات تقريباً. فلا يمكن منع النظر في كتب القدماء بحجة أنه"غوى غاو بالنظر فيها أو زلّ زال"، فهذه المضرة لا تلحق من هو أهل للنظر فيها، بل تلحق فقط أراذل الناس الذين "يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها"، وفي كل الأحوال، إن هذا"الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات"، وهذا النوع من الضرر"الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع" كالفقه مثلاً، "فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا"(١٢)، ورغم ذلك لم يلزم عن هذا الأمر منع النظر الفقهي.

إن الشرع يوجب النظر في علوم القدماء، لأنه سبيل الهداية لا سبيل الضلال. فالمنطق يقتنص به العلم. وفائدة العلم هي حيازة السعادة الأبدية، هذه السعادة التي هي"المعرفة بالله عز وجل وبمخلوقاته"(١٣)، والتي نبهت عليها ودعت إليها شريعتنا الإلهية هذه التي هي حق.

وبما أن هذه المعرفة الفلسفية التي يؤدي إليها النظر البرهاني هي حق أيضاً، فإنها لا يمكن أن تخالف ما ورد به الشرع: "فإن الحق لا يضاد الحشق بل يوافقه ويشهد له" (١٤).

إن العقل الشرعي الفقهي الرشدي، بعد أن ألحق العقل الفلسفي، وأزال المخالفة التي يمكن"أن تعرض"، وأبقى على الموافقة التي هي"بالذات" بين الحق الشرعي والحق الفلسفي، أطلق العنان للعقل الفلسفي في العمل على المنطوق الشرعي، وبناء موافقته له بالتأويل عند ظهور أي مخالفة"بين النطق الشرعي" وبين"ما يؤدي إليه النظر البرهاني". وهكذا وضع الشريعة تحت سلطة العقل الفلسفي والنظر البرهاني. إن الموقف الرشدي هذا يمكن أن تترتب عليه نتائج بالغة الأهمية. أنه يتيح تأصيل كل جديد يؤدي إليه النظر البرهاني، ويمكن استنباطه. وليس لقائل أن يقول أن هذا الجديد بدعة بحجة أنه لم يكن في الصدر الأول. هذا الجديد الذي أدى إليه النظر البرهاني وسكت عنه الشرع، هذا المسكوت عنه، هو"بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي"(١٥). إن الحكم الرشدي هذا يتيح إمكانية إطلاق عملية تأويل متحركة ومتجددة، تجدد الشريعة مع تجدد النظر البرهاني، وما يؤدي إليه عبر التاريخ. هكذا تستطيع كل الأجيال أن تبني قراءتها ومعرفتها للشريعة بالتوافق مع معارف عصرها ومصالحها. المسكوت عنه يستنبط، والمنطوق به المخالف لما أدى إليه النظر البرهاني يؤول، وابن رشد يقطع قطعاً أن المنطوق به الذي يخالف ظاهره ما أدى إليه البرهان، هذا المنطوق به يقبل التأويل على قانون التأويل العربي(١٦). هذا هو قانون ابن رشد من أجل مصالحة

دائمة بين النقل والعقل، والأصالة والمعاصرة، والأمور التي من هذا القبيل. إن الفقه الرشدي النظري يسلم الشريعة تسليماً كاملاً للحكمة، ويتصدى لإزالة كل ما يمكن أن يعيق عملية التوافق بين الفلسفة والشريعة، وتهفيت كل الادعاءات والدعاوي التي ترفع في وجه الفلسفة. فعن السؤال: هل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمع المسلمون على ظاهره، أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله، يجيب ابن رشد بأن الإجماع في المسائل النظرية لا يتقرر بطريق يقيني(١٧). "ولا يتصور في ذلك إجماع" (١٨). إذن لا إجماع في العلميات، ولذلك يجيب ابن رشد عن السؤال السابق: نعم يجوز، وبالتالي لا يمكن أن يقف أي حائل أمام ما يؤدي إليه البرهان. لقد غلط أبو حامد على الحكماء المشائين عندما اتهمهم بخرق الإجماع لأنه"لا يمكن أن يتقرر في التأويلات الذي خص الله العلماء بها إجماع مستفيض"(١٩). وبالتالي ما من مسوغ شرعي أو عقلي يسمح له بتكفير الفلاسفة، أهل التأويل، الراسخين في العلم. وابن رشد لا يتردد بإعلان موقفه الصريح والحازم إلى جانب الفلاسفة في صراعهم مع الأشاعرة، وكتابه"تهافت التهافت" هو خط الدفاع الأول عن الفلسفة والعقل.

هذا الصراع هو في حقيقته بين نوعين من التأويل: تأويل المتكلمين-وتأويل الفلاسفة الذين هم أصدق تأويلاً، بنظر أبي الوليد، لأنهم أهل البرهان. وحتى إذا أخطأ هؤلاء العلماء الذين كلفهم الشرع النظر في الأشياء العويصة فإن خطأهم مصفوح عنه في الشرع ويبقى أجر واحد من نصيبهم(٢٠).

يتضح مما تقدم كيف أزاح العقل الفقهي الشرعي الرشدي كل ما يمكن أن يعترض سبيل النظر الفلسفي. إن الشرع هو في عهدة الفلاسفة وحدهم، وهو لا يصفح إلا عن خطأ هذا الصنف من الناس، الراسخين في العلم. أما الخطأ الذي يقع من غيرهم فهو إثم محض، سواء أكان في الأمور النظرية أو العملية. وهكذا يقطع ابن رشد الطريق على غير الفلاسفة، (على المتكلمين)، في الحكم على الموجودات، لأنهم لا يحوزون على شروط هذا الحكم التي هي معرفة"الأوائل العقلية ووجه الاستنباط منها"(٢١). إن فتاوى ابن رشد في الدعم اللامحدود للفلسفة مشروطة بإقرار هذه الأخيرة بمبادئ الشريعة، أو أصولها، التي لا يعذر من يخطئ فيها كائناً من كان، وهي"الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي"(٢٢). هذا النوع من الفلسفة، الفلسفة المؤمنة، هو الحق المبين، الحق المطابق للحق الشرعي والشاهد له. وهكذا يكون أبو الوليد قد نصر الفلسفة بالشريعة، والشريعة بالفلسفة، وبذلك دعم الاستراتيجية الثقافية للدولة الموحدية التي حفظت له مركزاً مميزاً يتناسب مع الدور الذي اضطلع به.

إن الشريعة حفظت دوراً مميزاً لأهل البرهان في نصرتها. ففي معرض كلامه على السبب في انقسام الشريعة إلى ظاهر وباطن، يؤكد ابن رشد على أن"الباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلي إلا لأهل البرهان"(٢٣). ويكون الظاهر الذي هو"تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني" من نصيب غيرهم. وجملة القول، إن من الشرع ظاهراً لا يجوز تأويله من قبل أي كان، ومؤوله كافر، كالمبادئ. كذلك، إن من الشرع ظاهراً "يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر" (٢٤). هذا الظاهر نفسه إذا أوله غير أهل البرهان وأخرجوه عن ظاهره، فإن ذلك يعد كفراً في حقهم أو بدعة.

وهناك صنف ثالث من الشرع اختلف أهل النظر بشأنه فألحقه بعضهم بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، وألحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز للعلماء حمله على الظاهر، والمخطئ من العلماء في هذا الصنف الثالث معذور(٢٥). والتأويل محصور بأهل البرهان، وبالطرق البرهانية. أما إذا استعملت في التأويلات الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية، فإن ذلك يكون خطأ بحق الشرع وبحق الحكمة(٢٦). وهذا ما فعله أبو حامد، الذي على أئمة المسلمين"أن ينهوا عن كتبه التي تتضمن هذا العلم، إلا من كان من أهل العلم"(٢٧). وينبهنا ابن رشد إلى أن أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق، لأن مقصود الشرع هو تعليم الجميع، لا فئة قليلة من الناس. وأهل التأويل اليقيني عليهم أن لا يصرحوا بتأويلاتهم لأهل الجدل، فضلاً عن الجمهور، لأن ذلك يفضي بالمصرح والمصرح له إلى الكفر، ومن التصريح بالتأويل نشأت الفرق، ففرقت الناس. (هنا يستوقفنا العقل الرشدي للتاريخ الذي يرى أن التأويل كان سبباً في تفريق الناس وليس نتيجة لهذا التفريق). إن أكثر طرق المتكلمين في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها إلا مع الجمهور، لكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، ولا مع الخواص، لكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان(٢٨). ويبرز بوضوح احتقار ابن رشد للأشاعرة الذين يجحدون كثيراً من الضروريات، ويكفرون من يخالفهم، "وهم الكافرون والضالون بالحقيقة"(٢٩). فالأشاعرة بحسب ابن رشد"ضلوا وأضلوا"(٣٠). إن ابن رشد، في اجتهاداته الفقهية هذه، لا يريد إلا صد الأذى عن الشريعة التي تسربت إليها الأهواء الفاسدة والاعتقادات المجرمة. لقد لحقها هذا الأذى من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة، والحكمة براء من كل ذلك لأنها"صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة"(٣١). كما لحقها الأذى أيضاً من"كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها، وهي الفرق الموجودة فيها"(٣٢). إن الفقيه الشرعي في ابن رشد سيستمد العون من الفقيه الفلسفي في مواجهة المواقف الفلسفية التي تخالف المبادئ الشرعية، فالفقيه الفلسفي في ابن رشد، سوف يلجأ إلى التأويل، كما فعل الفقيه الشرعي، بيد أن التأويل هذه المرة سيتناول فلسفة الحكيم الذي سيحوله ابن رشد إلى حنيف مسلم لا علاقة له بالمشركين. فالله يعلم الموجود والمحدث، عند أرسطو، بعلم قديم هو علة وسبب للموجود والمحدث، ولكون الأمر كذلك لا يحدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث في العلم المحدث، ولذلك لا يتغير العلم القديم. "إن حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود، وهو العلم المحدث"(٣٣). هكذا يحل ابن رشد الشك حول العلم الإلهي، الذي مصدره ظاهر الأرسطية لا باطنها، متبعاً في ذلك من سبقه من الفلاسفة المسلمين. فأرسطو الذي براهينه هي الحق المبين في عقيدة أبي الوليد، لا يمكن أن يكون موقفه من العلم الإلهي مخالفاً لموقف الشريعة، لأنه يمس مبدأ المعاد. إن ابن رشد لا يتوقف عند البعد الأيديولوجي لمفهوم العلم الإلهي وعلاقة القول بالقدم والحدوث بدور الإنسان وحريته ومسؤليته عن حاضره ومستقبله. فمسألة العلم الإلهي القديم أو المحدث هي مسألة سياسية بالدرجة الأولى أي هي إعلان موقف من الصراع السياسي والاجتماعي الذي يدور على أرض الواقع.

إن الدفاع الشرعي عن الفلسفة ينتهي بابن رشد إلى تبني موقف متزمت شبيه بموقف أعداء الفلسفة، أي بمواجهة التكفير بالتكفير، والحصيلة قتل جديد لزنادقة جدد. والمحكمة هذه المرة تنعقد تحت لواء "الحق المبين"، ويقضي فيها من تتجلى لهم المعاني، لا أمثالها، ولذلك لا مجال لاستئناف الحكم. والمتهمون هذه المرة هم كل أولئك الذين يفكرون على الشرع ويتجرؤون على تأويله من دون أن يكونوا من أهل البرهان، وهؤلاء لا يجود بهم الزمن كثيراً. والتهمة عدم الالتزام بالموقع الذي حددته لهم الفطرة. وهكذا يصادر الاجتهاد الفقهي الشرعي الرشدي، بالكامل، حرية التفكير وحق الاختلاف باسم تمايز الفطر، والحفاظ على إيمان الناس، وعلى وحدة الملة والشريعة. فبعد إصدار الحكم الفقهي بالمطابقة بين الحكمة والشريعة، وبالوجوب الشرعي للنظر الفلسفي في حق من هو أهل له، أصبح بإمكان ابن رشد الاستعانة بالأسلحة المتوفرة في الترسانة الفلسفية من أجل حسم الصراع مع علماء الكلام بعامة، والأشاعرة بخاصة.

يتوقف أبو الوليد عند اضطراب الناس في أمور العقيدة، وتفرقهم إلى فرق ضالة، وأصناف مختلفة، "كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الذمة والمال"(٣٤). ويرى أن سبب هذا الاضطراب هو ضلالهم عن فهم مقصد الشريعة، الذي يتجلى في أقاويلهم المحدثة وتأويلاتهم المبتدعة. وهو يلجأ إلى استخدام النقد الفلسفي لبيان تهافت هذه التأويلات وقصورها عن إفادة اليقين، وتقصيرها عن مقصود الشرع، واتباع الطريق العقلية التي نص عليها(٣٥). فالحشوية، هذه الفرقة الضالة، قصرت عن مقصود الشرع ورأت أن طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل. بينما الأشاعرة، على عكس الحشوية، رأوا أن التصديق بوجود الله لا يكون إلا بالعقل، لكن طرقهم في ذلك "ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها"(٣٦). لقد قامت طريقتهم على مقدمات غير يقينية، واتبعوا في بيان مقدماتهم "طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلاً عن الجمهور"(٣٧)، وهي غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري، ولا تصح لا للعلماء ولا للجمهور(٣٨). إن جماعة الكلام بعامة عندهم صناعة الجدل لا صناعة البرهان، لذلك لم يكن في قوتهم ولا في قوة صناعتهم حل الشكوك التي أثاروها في الطرق التي سلكوها لمعرفة وجود الله. فهم يلجأون إلى الانتقال من الشاهد إلى الغائب أو قياس الغائب على الشاهد، دون أن يتيقنوا من استواء طبيعة الشاهد والغائب(٣٩)، وما يزعمون أنه برهان هو ليس برهاناً ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور. إن طرق الكلام ليست طرقاً نظرية يقينية، ولا طرقاً شرعية يقينية. ولا واحدة من هذه الطرق هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس إلى الإقرار بوجود الله(٤٠).

كذلك الطرق الصوفية ليست طرقاً نظرية، وهي ليست عامة للناس بما هم ناس، وهي أيضاً ليست الطرق المقصودة التي دعا إليها الشرع، فـ"القرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر"(٤١).

إن الطريق الشرعية التي دعي الكل إلى سلوكها، عامة وخاصة، توصلاً إلى الإقرار بوجود

الله، هي طريق دلالة العناية ودلالة الاختراع. ويكون الاختلاف بين معرفة الجمهور ومعرفة الخواص هو التفصيل. الجمهور يقتصرون على ما يدرك بالحس، بينما العلماء/ الخواص، فيزيدون على الحس ما يدرك بالبرهان. من هنا تأتي معرفتهم أكثر وأعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه(٤٢). وجملة القول، إن الظواهر الشرعية هي بنظر ابن رشد أقنع من تأويلات المتكلمين أعني أن التصديق بها يحصل أكثر مما يحصل بهذه التأويلات التي لا تقنع أحداً والتي أضرت بالحكمة وبالشريعة معاً(٤٣). وهكذا تكون الفرقة الناجية الوحيدة، من بين كل الفرق الإسلامية هي فرقة الفلاسفة، هذه الفرقة لم تضل ولن تضل، إذ إنها سلكت ظاهر الشرع، "ولم تؤوله تأويلاً صرحت به للناس"(٤٤). إنها فرقة "أفضل الناس"، كما يكرر أبو الوليد في أكثر من موضع.

إذا كانت فرقة الفلاسفة هي الناجية، بنظر ابن رشد، فإن الفرقة الأكثر خطراً وضرراً على الحكمة والشريعة، من بين كل الفرق الإسلامية، هي الأشعرية. إن أقوال هؤلاء هي أقرب إلى نفي الصانع من الدلالة على وجوده. وهم ينفون الحكمة عن الله، ومن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على الله الكذب(٤٥)، لقد قال هؤلاء بحدوث العالم عن إرادة قديمة، مع أنه "ليس في الشرع أنه سبحانه مريد بإرادة حادثة ولا قديمة، فلا هم في هذه الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر، ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة اليقين فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين. ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين، وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ، وفي قلوبهم مرض..."(٤٦). وقد تكون أقاويلهم سبباً للانخلاع عن المعقولات، إذ إنهم يرفعون الأسباب، ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وأبو الوليد يريد ترسيخ العقل في الوجود، كل وجود، لئلا يقضي على المعرفة ولا يعود ممكناً الإقرار لا بمبادئ الشريعة، ولا بمبادئ الفلسفة. إن الشرع اعتمد المعجز الأهلي والمناسب دليلاً على تصديق النبي، لا المعجز البراني، وذلك من أجل تأسيس العقل والاحتفاظ به(٤٧). وتأسيس العقل هو تأسيس للاكتساب الذي إذا لم يكن، تبطل الصنائع كلها، كصناعة الفلاحة، والحرب، والملاحة، والطب وغير ذلك، وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان(٤٨). لقد افترق المسلمون حول أفعال الإنسان إلى فرقتين. "فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأنه لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة، وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية. وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا: إن للإنسان كسباً وإن المكتسب به والمكتسب مخلوقان لله تعالى، وهذا لا معنى له"(٤٩). إن موقف الأشاعرة لا معنى له بنظر أبي الوليد لأنه يقضي على الاكتساب، وبالتالي على العقل وعلى العلم، وعلى القول ذاته أي على الأحكام والقضايا، ويكون التكليف هو من باب لا يطاق(٥٠). إن الاحتفاظ بالعقل، وبالتالي بالسببية، هو احتفاظ بالأساس الذي تقوم عليه الحكمة والشريعة معاً كما المطابقة بينهما. لقد خلق الله لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، والأفعال المنسوبة لنا تتم بإرادتنا وبقدر الله، "وينبغي أن تعلم، يقول ابن رشد، إن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم"(٥١).

إن الإقرار بوجود الفاعل في الشاهد هو شرط للاستدلال على وجود الفاعل في الغائب. وجملة القول، إن من يعادي العقل يعادي الشرع الذي لا نصير له غير العقل والعقلاء، أهل السببية والبرهان. إن التصدي للأشاعرة وكشف ألاعيبهم، وزيغ ومرض قلوبهم، وتهفيت أقاويلهم وتأويلاتهم، وتعرية شناعاتهم، هو انتصار للشريعة أولاً ثم للعقل والحكمة، ونصر لله وللإنسان بنظر ابن رشد. لقد حاول أبو الوليد تحرير الشريعة من مصادريها، ومدعي حمايتها والدفاع عنها، مبيناً أن لا خطر عليها إلا من هؤلاء وأمثالهم، الذين يصرحون بمعان لم يصرح بها الشرع بل صرح بضدها. فالأشاعرة مثلاً يزعمون أن العدل والجور يوجدان في حق الإنسان من قبل أنه مكلف وداخل تحت حجر الشرع، ولا يوجدان في حق من ليس مكلفاً، وبالتالي ليس ها هنا شيء هو في نفسه عدل أو جور أو خير أو شر. فالشرك بالله"ليس في نفسه جوراً أو ظلماً، إلا من جهة الشرع، وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً"(٥٢). كذلك يقولون"إنه يجوز على الله أن يفعل مالا يرضاه أو يأمر بما لا يريده".

إن هذا الاعتقاد، يقول ابن رشد، هو كفر(٥٣). وهكذا يكون الأشاعرة، بنظر أبي الوليد، عاجزين عن فهم الحكمة الإلهية المعبر عنها في آيات الكتاب المبين، وتكون تأويلاتهم وأقوالهم ضلالاً وإضلالاً لكل من يذهب مذهبهم في أمور الدين.

حتى الآن نكون قد رسمنا الصورة التي توضح كيف تحرك العقل الرشدي في ميدان الفقه، فأفتى بشرعية النظر الفلسفي، لا بل بوجوبه في حق من هو أهل له. ثم رأينا أيضاً كيف انتقل هذا العقل إلى ميدان الخلاف، حيث واجه كل الإنتاج الكلامي على الساحة الثقافية، وبخاصة المذهب المهيمن، المذهب الأشعري، فبين قصوره المعرفي، وعجزه عن إفادة اليقين في كل الأمور التي تناولها، وضرره على الحكمة والشريعة معاً. وكل ذلك لجعل السيادة على الساحة الثقافية من حق الفلسفة، والفلسفة وحدها.

غير أن الفلسفة اتهمت وهوجمت فلسفياً من قبل أبي حامد، وحكم عليها بالتهافت لعدم إيفائها بشروط المنطق والبرهان. فهذه المرة يتم الهجوم بأسلحة الفلسفة على الفلسفة ومن الداخل. يزعم الغزالي في"تهافت الفلاسفة" إن الفلسفة الإلهية متناقضة وغير مستوفية للشروط المنطقية المفروضة في علوم البرهان. لذلك انتهى الفلاسفة إلى مواقف تتناقض مع ما جاء به الشرع، وتصادم أصول الإسلام. وهكذا ضلوا وأضلوا عن سواء السبيل "وعقائدهم وآراؤهم هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الأذكياء". وبسبب من ذلك يجب زجر الناس عن مطالعة كتبهم، إذ إن"البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء. والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاء"(٥٤).

في مواجهة الغزالي وحملته على الاشتغال بالحكمة وعلوم الأوائل، يمارس العقل الرشدي، هذه المرة، الفقه الفلسفي، استناداً إلى المرجعية الأرسطية التي تبقى دوماً عند أبي الوليد هي الحق المبين. فهو يعمد، في كتابه"تهافت التهافت" إلى تحليل الأقاويل المثبتة في كتاب الغزالي، ويبين مراتبها في التصديق والإقناع" وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان"(٥٥). وتتوالى أحكام ابن رشد على

أقوال الغزالي كالآتي: أقوال في أعلى مراتب الجدل، وليست واصلة موصل البراهين. سفسطائية. ركيكة الإقناع. كلها في غاية الوهن والضعف إلخ(٥٦). ثم يتجاوز ذلك إلى التشكيك بأخلاقية الغزالي: "أقواله شريرة" وخلقه "بعيد عن خلق القاصدين لإظهار الحق"(٥٧).

إن الغزالي كان قد ساوى بين الأشاعرة والفلاسفة في عدم امتلاك البرهان على بعض المواقف الفكرية، ورفض دعوى الضرورة مميزاً بين أنواع من الضرورة، "فما هو ضروري عندكم ليس ضرورياً عندنا". أنتم تدعون الضرورة علينا في أمور، ونحن كذلك، وهذا الأمر يجعلنا على قدم المساواة، ولا يغلب أحدنا على الآخر(٥٨).

يرفض ابن رشد أن يكون الفلاسفة يفتقدون الأدلة على مواقفهم وأقوالهم، كما هي حال الأشاعرة ويرى أن الحكم في الأمور الضرورية هم أصحاب الفطرة السليمة الفائقة كما يتهم الغزالي بقلة التحصيل الفلسفي وبجهل فلسفة الحكيم(أرسطو)، لأنه لم ينظر إلا في كتب ابن سينا، فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة، وأتت أقاويله متهافتة.

كما يتهم الفارابي وابن سينا بقلة تحصيلهما لمذهب القدماء(٥٩)، وبسلوكهما في إثبات وجود الله مسلكاً لم يسلكه المتقدمون، وبأنهما غيرا مذهب القوم في العلم الإلهي وتخرصا على الفلاسفة في نظريتهم الفيضية وصدور الكثرة عن الوحدة(٦٠). وكثيراً ما يحاول في التهافت حصر المعركة بين الغزالي وابن سينا من أجل تحييد القدماء، ويدين بشدة كل محاولة للخروج عن خط الحكيم وإدخال جديد على الفلسفة. إن أقاويل الفارابي وابن سينا حول الفيض وصدور الكثرة عن الوحدة هي خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة على الفلسفة وليست جارية على أصولها، بنظر ابن رشد(٦١). وهو يتهم الفارابي وابن سينا والغزالي بأنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطو طاليس، ومذهب من تبعه من المشائين(٦٢) ويردد مراراً أن الأقاويل البرهانية توجد في كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الحكمة، وبخاصة في كتب الحكيم الأول(٦٣). كما يتهم الغزالي بقلة الأمانة العلمية وتغيير "طبيعة ما كان من الحق في أقاويل الفلاسفة"(٦٤)، ويراه ناكراً للجميل وعديم الوفاء، لأن معظم نباهته وما فاق الناس فيه إنما استفاده من كتب الفلاسفة ومن تعليمهم، حتى نقده للفلاسفة واحتجاجه على خطئهم ما كان ليكون لولا ما تعلمه من علومهم المنطقية.

"أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها، حتى فاق أهل زمانه، وعظم في ملة الإسلام صيته وذكره، أن يقول فيهم هذا القول، أن يصرح بذمهم على الإطلاق وذم علومهم؟"(٦٥).

لابد من الإشارة إلى أن دفاع ابن رشد عن الفلسفة، وإطلاق يدها في تأويل الشرع ليطابق ما أدى إليه البرهان، لا يعني أن ما لم يدركه البرهان من الشرع يرفض أو يوضع جانباً أو يشكك به. إن على الفلسفة، يقول ابن رشد، أن"تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته استوى الإدراكان، وكان ذلك أتم في المعرفة. وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه، وإن مدركه الشرع

فقط"(٦٦). إن الحكماء من الفلاسفة، بحسب ابن رشد، لا يجوز عندهم التكلم أو الجدل في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد. "يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها، ولابد، الواضع لها. فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة"(٦٧). إذن يجب التسليم بهذه المبادئ، مبادئ الشريعة ومبادئ العمل، كلها يجب أن تؤخذ تقليداً، لأنها"أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها، مع جهل أسبابها. ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل"(٦٨).

**بعد هذه الجولة في مسرح عمليات العقل الرشدي، يمكننا أن نستخلص الأمور التالية:**

- لقد دافع ابن رشد عن حق الفلسفة بالوجود على ساحتنا الثقافية، وكرّس القسم الأكبر من حياته في العمل على إدخال الثقافة الفلسفية اليونانية إلى حياتنا الفكرية.
- تسجل لابن رشد إجادته في بناء المطابقة بين الفلسفة والشرع الإسلامي. لقد تمحور القسم الأكبر من جهود العقل الرشدي حول هذه المسألة، وهو بذلك قد خدم الفلسفة والشريعة معاً، مع الإشارة إلى أن هذه المطابقة احتفظت للشريعة بممتلكات خاصة يحظر على العقل الفلسفي اقتحامها.
- لم يتطلع العقل الرشدي إلي إنتاج مفاهيم فلسفية جديدة، وذلك لاقتناعه باكتمال الفلسفة ومفاهيمها. لقد كان عقلاً اتباعياً مؤمناً"بنبوة أرسطو الفلسفية". لذلك تفرغ إلي فهم وتلخيص وتفسير المفاهيم الفلسفية الأرسطية، وما دار في فلكها، وأجاد في ذلك أيما إجادة.
- لقد أدان ابن رشد الجديد الذي أتى به الفارابي وابن سينا، وتعاطى معهما كمرتدين فلسفياً واعتبر كل اختلاف مع الحكيم الأول"أرسطو" بمثابة"زندقة فلسفية"، عقوبتها طرد المختلف من جمهورية الفلسفة. وبذلك غاب عنه الروح الفلسفي الأرسطي الذي تربع على عرش الفلسفة كل هذه المدة، بسبب طرحه أسئلة جديدة مختلفة عن أسئلة السابقين، وإجابته إجابات جديدة عن أسئلتهم القديمة.
- لم يؤمن العقل الرشدي بحق الاختلاف وحرية التفكير، لا في مجال الشرع ولا في مجال الفلسفة. ولذلك يمكن أن يستخدم الفكر الرشدي في دعم الاستبداد السياسي والفكري: توحيد ميتافيزيقي، وتوحيد سلطوي، والمشركون إلى النار في الدنيا والآخرة.
- لم ينتج عقل القاضي في ابن رشد فقهاً عملياً تحريرياً وتغييرياً. صحيح أنه دافع عن فعل كل الموجودات، بما في ذلك الإنسان إلا أن فقهه بقي تقليدياً ومحافظاً. إن عقلنة الفقه العملي وتحريره شرط لفتح الطريق أمام تغيير حياة الناس وظروفهم المجتمعية.
- لم يختر ابن رشد من الحكمة اليونانية الغنية في تنوعها إلا خط أرسطو ومن تبعه.

ويتجاهل بالكامل المواقف الفكرية الأخرى في الفلسفة وفي الأدب الفلسفي اليوناني التي تؤسس للحرية، وتكافؤ الفرص، وحق الناس كل الناس في العيش بكرامة. وهكذا ظل العقل الرشدي عقلاً

من عقول الخلافة الموحدية، ولم يستقدم من الفلسفة إلا ما يدخل ضمن استراتيجيتها الثقافية. ورغم كل خدماته الفكرية لم ينج من غضبها، ولم تحفظ نتاج العمر الذي وضع أكثره بطلب منها.

- أخيراً، إن الثقافة الفلسفية العربية والعالمية مدينة بالكثير الكثير لابن رشد الذي يسر إلى حدّ بعيد فهم أرسطو خاصة، والمشائية بعامة.

❖

## الهوامش:

١- راجع ترجمة ابن أبي أصيبعة عن ابن رشد. منقولة بالنص من كتاب(عيون الأنباء في طبقات الأطباء). استهل بها الدكتور سليمان دنيا تحقيقه لكتاب تهافت التهافت. الطبعة الأولى. دار المعارف ١٩٦٤. القسم الأول ص ص٧- ١٣.

٢- راجع هذا القول عند الجابري في كتاب: "المثقفون في الحضارة العربية". منشورات مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الأولى. بيروت ١٩٩٥. ص١٢١ .

٣- كما قال الغزالي في المنقذ من الضلال عندما ورد عليه أمر جازم من حضرة الخلافة، بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة المذهب الباطني. راجع المنقذ. طبعة اللجنة الدولية لترجمة الروائع. بيروت ١٩٥٩، ص٢٨.

٤- الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة. تحقيق الأب بويج. المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٢. ص ٤٣.

٥- راجع رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق ونشر محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة ١٩٥٠.ج١، ص١٠١.

٦- المصدر السابق ص ص١٠٢- ١٠٣.

٧- المصدر السابق ص١٠٤.

٨- ابن رشد. فصل المقال. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٩٧. ص٨٧.

٩- المصدر السابق. ص٨٩.

١٠-المصدر السابق ص٩١.

١١-المصدر السابق ص ص ٩٣- ٩٤.

١٢-راجع الأقوال المحصورة بين مزدوجين في المصدر السابق.ص ص٩٤- ٩٥.

١٣-المصدر السابق ص٩٦.

١٤-المصدر السابق ص٩٦.

١٥-المصدر السابق ص٩٧.

١٦-راجع المصدر السابق ص٩٨.

١٧-راجع المصدر السابق ص٩٩.

١٨-المصدر السابق ص١٠١ .

١٩-المصدر السابق ص١٠٢.

٢٠-المصدر السابق ص١٠٧.

٢١-المصدر السابق ص١٠٨.

٢٢-المصدر السابق ص١٠٨.

٢٣-المصدر السابق ص ص ١٠٩- ١١٠.

٢٤-المصدر السابق ص١١١.

٢٥-راجع المصدر السابق ص ص١١١- ١١٢.

٢٦-راجع المصدر السابق ص١١٣.

٢٧-المصدر السابق ص١١٤.

٢٨-راجع المصدر السابق ص١٢٢.

٢٩-المصدر السابق ص١٢٢.

٣٠-المصدر السابق ص١٢٣.

٣١-المصدر السابق ص١٢٥.

٣٢-المصدر السابق ص١٢٥.

٣٣-المصدر السابق ص١٢٩.

٣٤-الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة. نشر مع كتاب فصل المقال تحت عنوان: فلسفة ابن

رشد. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. الطبعة الأولى ١٩٧٨. ص٤٦.
٣٥-راجع المصدر السابق ص٤٧.
٣٦-نفس المصدر. ص٤٧.
٣٧-نفس المصدر. ص ص٤٧- ٤٨.
٣٨-راجع نفس المصدر. ص٤٩.
٣٩-راجع نفس المصدر. ص٥٣.
٤٠-راجع نفس المصدر. ص ص٦٠- ٦١.
٤١-نفس المصدر. ص٥٩.
٤٢-راجع نفس المصدر. ص٦٣.
٤٣-راجع نفس المصدر. ص٨١ .
٤٤-نفس المصدر. ص٨٨.
٤٥-نفس المصدر. ص١٠٦.
٤٦-نفس المصدر. ص١٠٨.
٤٧-راجع نفس المصدر. ص١٢٠.
٤٨-راجع نفس المصدر. ص١٢٢.
٤٩-نفس المصدر. ص١٢١.
٥٠-راجع نفس المصدر. ص١٢٢.
٥١-نفس المصدر. ص١٢٧.
٥٢-نفس المصدر. ص١٢٩.
٥٣-نفس المصدر. ص ص١٢٩- ١٣٠.
٥٤-تهافت الفلاسفة. ص٣٨.
٥٥-تهافت التهافت. القسم الأول. ص٥٥.
٥٦-راجع المصدر السابق. ص ص٦٠- ٦٤-٧١- ٧٤.
٥٧-راجع المصدر السابق. ص٩٤.
٥٨-راجع المصدر السابق. ص٨٧.
٥٩-راجع المصدر السابق. ص١٤٠.
٦٠-راجع المصدر السابق. ص ص٣٠٦- ١٠٩.
٦١-راجع المصدر السابق. ص ص٣٩٧- ٣٩٨.
٦٢-راجع المصدر السابق. ص٤٠٣.
٦٣-راجع المصدر السابق. ص٥٠٩.
٦٤-المصدر السابق. ص٦٢٤.
٦٥-المصدر السابق. ص٥٤٦- ٥٤٧.
٦٦-المصدر السابق. ص٧٥٨.
٦٧-المصدر السابق. ص٧٩١.
٦٨-المصدر السابق. ص ص٧٩١- ٧٩٢.

□□□

# السببية عند ابن رشد

هاني مندس

**تكتسب** مقولة السببية أهمية خاصة في تاريخ الفلسفة وفي نظرية المعرفة، فهي تطرح علاقة الفكر بالواقع بالتجربة، والعلم بالحرية، ودور العقل والإنسان في معرفة الواقع وتغييره.

*فهي كمقولة لم تكن مقولة جامدة تامة الصنع، بل خضعت باستمرار للتطوير والإضافة، كما لم توجد كمقولة مادية صافية، بل اختلطت بالكثير من الملامح المثالية لدى القائلين بها من الفلاسفة الماديين، أو سمات مادية لدى الرافضين لها من الفلاسفة المثاليين.*

*وفي نظرية المعرفة انقسم الفلاسفة إلى معسكرين متقابلين طبعاً لنوع إجابتهم على نوع السؤال الأساسي في الفلسفة.*

**هل الأولوية والأسبقية للواقع الموضوعي كمصدر للمعرفة، أم للفكر والوعي؟.**

وهنا لانقصد بهذا الانقسام الحاصل اختزال كل غنى وتاريخ التراث الفلسفي إلى آلية ثنائية تبسيطية. أي إلى جانب مادي يمثل دوماً العقل والحقيقة، بينما الجانب المثالي المقابل يمثل الزيف، والأوهام بشكل مطلق.. فلا وجود هناك لأي تصور متكامل منذ البداية للمفهوم المادي عن العالم، كما أن بعض الفلاسفة المثاليين المبدعين سواء القائلين منهم بالمثالية الذاتية أم الموضوعية ساهموا في إغناء التراث الفلسفي بأكثر مما أغناه بعض الفلاسفة الماديين.

وبدوره كان التفسير العقلي الموضوعي للعالم، يتطور باستمرار من خلال الصراع مع النزعات اللاعقلية المثالية وذلك إلى حد يمكن القول معه بأن نضج العقلانية ترافق مع هذا الصراع تبعاً لمستوى وإبداعية كل فيلسوف.

لقد تمحور الصراع بين المادية والمثالية حول العديد من القضايا والمقولات، وكانت مقولة السببية من أبرزها، وحيث اعتبر ابن رشد أن من رفع الأسباب رفع العقل فالعلاقة السببية في الواقع الموضوعي تعبر عن ارتباط ضروري واقعي ذلك لأن الفلاسفة المثاليين القائلين بأولوية الوعي والروح أو الأحاسيس.. الخ لم ينكروا أو ينفوا كلية مقولة السببية فهم يقرون بها لكنهم يحولونها إلى مجرد عادة أو اطّراد في الحدوث (الغزالي، هيوم) وغيرهام أو إلى ظاهرة قبلية مفطورة في العقل

(كانت)، أو كنتيجة لتجليات الروح المطلق (هيغل).

والواقع أن المعرفة تستحيل بدون مبدأ السببية لكونها معرفة الأسباب وقوانين الموجودات والظواهر، وكذلك يستحيل التقدم العلمي القائم على البحث المتواصل عن الأسباب كما أن الفكر التصوري الفلسفي والعلمي ينطلقان من مبدأ البحث عن الأسباب، كل ضمن سياق نهجه ومثاله الخاص.

ويذهب هيدجر إلى القول بأنه لا يمكننا أن نقارن ما يطرحه مبدأ العلة والطريقة التي يطرحها من خلالها، بأية قضية أخرى من حيث الأهمية، فهو كمبدأ لا يكتفي بصياغة قاعدة أو قانون بل يقول شيئاً لا يقبل المساومة، ولا يمكننا أن ننتقص منه، فكل ما يوجد وكل ماهو موجود له بالضرورة علّة ما.

إن مبدأ العلة هو مبدأ جميع المبادئ، فهو ليس مبدأ بين مبادئ أخرى، بل إنه المبدأ الأعظم الذي يتبوأ الصف الأول بين المبادئ، وهو يبحث في الأساس حيث من الممكن أن يتأسس مبدأ الهوية على مبدأ العلة، فلا شيء موجود بما هو عليه بدون علة. ويصف (لا يتنس) مبدأ العلة بالمبدأ القوي العظيم، ويؤكد (هيدجر) بدوره بأن الشيء لا يوجد، أي لا يأخذ الشرعية كموجود إلا من خلال خضوعه لمبدأ العلة بوصفه مبدأ التأصيل، فما يبدو في الظاهر كمبدأ معرفي يصبح في الوقت نفسه وبوصفه تحديداً مبدأ معرفياً المبدأ الذي ينطبق على كل ما هو موجود، فما هو قوي في مبدأ العلة هو هذا النداء لتأدية العلة، وجعلها الشيء، وهذا النداء يحكم أي تصور إنساني.

ويتساءل (هيدجر) أليس هذا ما قصده (ليبنتز) حين قال: ها هنا في طبيعة الأشياء علة تجعل شيئاً ما يوجد بدلاً من لا شيء. أي لابد من علة ليوجد شيء ما بدلاً من لاشيء، وبذلك رفع (لايتنس) مبدأ العلة إلى مقام المبدأ الأعلى لكونه مبدأ إعطاء العلة، أو تزويد الشيء بالعلة. وهو مبدأ يدعي بأنه يقرر أو يبت بوجود الموجود.

إن الوجود والعلة يرنان الآن سوية على وزن واحد، أو يعزفان على وزن واحد، فمبدأ العلة لم يعد يحكي الآن عن المبدأ الأعظم لكل التصورات التي تشمل الموجودات وهو لم يعد يقول إن لكل شيء علة، وإنه الآن يحكي عن الوجود ويجيب عن السؤال ماذا يعني الوجود؟ والجواب الوجود يعني الأصل العلة.

ونلاحظ أن ابن رشد في تعريفه لمصطلح المبدأ في كتاب (تلخيص ما بعد الطبيعة) اعتبر المبدأ هو كل ما يقال عليه السبب، (فالمبدأ ليس سوى السبب، والسبب هو المبدأ). هذا القول لابن رشد.

وهكذا يصبح السبب هو المبدأ الأعلى للموجودات، والذي يتواجد فيما هو عليه الشيء، كالمادة والصورة، وخارج الصورة كالفاعل والغاية.

فالأسباب الذاتية عند ابن رشد لا يفهم الموجود إلا بفهمهما واعتبرها مساوية لهوية الشيء، فلو لم يكن لموجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولا اسم يخصه ولا حد. وأكد ابن رشد أن السبب الغائي هو سبب الأسباب، أو المبدأ الأول الذي هو الله، والذي بفضل عنايته تنتظم الحركة اليومية

للظواهر وتتواصل باستمرار.

يهدف هذا البحث إلى إبراز مفهوم السببية عند ابن رشد وخاصة من خلال الصراع الذي دار بينه وبين الغزالي حولها، وكان كل منهما يمثل نهجاً مختلفاً عن الآخر.

لكن مقولة السببية لا يمكن عزلها عن البناء الفلسفي عند ابن رشد في سياق إطار عصره التاريخي والمعرفي المحدد.

ويواجهنا هنا عدد من الإشكاليات والأسئلة التي لا يتسع المقام لعرضها باستفاضة لكننا نشير إلى أبرزها، فقد ذهب البعض إلى القول بعدم وجود فلسفة إسلامية، لكونها لم تكن فلسفة خالصة على غرار الفلسفة العقلية اليونانية، بل مزجت بين الفلسفة والدين، لذا فهناك تفكير فلسفي إسلامي وليس فلسفة إسلامية، والبعض الآخر لا يرى ضرورة في الحكم على الفلسفة الإسلامية وغيرها بناء على توصيف النموذج اليوناني وحده للفلسفة.

لقد أثارت إشكالية تداخل البناء المعرفي مع القصيدة (العقل والنقل) الكثير من الجدل والأسئلة والاستنتاجات والإجابات، وثمة من يذهب إلى القول بأن ابن رشد وغيره كان مضطراً إلى استخدام الغطاء الشرعي الديني لتضمين أفكاره الفلسفية في بيئة فكرية يسودها التعصب الديني، وإن ابن رشد دعا عملياً إلى تعارض العقل والنقل تحت ستار القول باتصال الحكمة والشريعة. أي قال بالانفصال بدل الاتصال، وما زالت فلسفة ابن رشد على سبيل المثال تثير العديد من الإشكاليات والأسئلة والتفسيرات إلى يومنا هذا.

إن كل المناقشات والمحاكمات العقلية خارج حدود السياق التاريخي والمعرفي لأية مسألة فلسفية أو لفيلسوف إنما قد تؤدي بنا إلى الوقوع بالإسقاط والتجريد والأحكام، وكما ذكرنا لا يتسع المجال لإبداء الرأي المفصل تجاه هذه الإشكاليات وغيرها، لكننا ننطلق من واقع الحال، أي من الصفات المحددة للفلسفة الإسلامية التي امتزجت موضوعاتها بالدين والتصوف والعقل والعلم وأحياناً بما يناقض العلم والعقل والاجتهاد.

وقد اختلف هذا الامتزاج لدى كل فيلسوف، و يرى (هنري كوربان) أنه لايمكن أن نفهم حقيقة معنى التأمل الفلسفي واستمراره في الإسلام إلا بالتخلي عن ذلك الإدعاء بوجوب التنقيب عن معنى مقابل يوازي ما درجنا على تسميته في الغرب منذ عدة قرون بالفلسفة، وحتى الاصطلاحات فلسفة وفيلسوف تلك التي أحدثها نقل الاصطلاحات اليونانية إلى العربية فهي لا تقابل مفاهيمنا عن الفلسفة والفيلسوف تماماً.

إننا إذ احتفينا بإعادة طرح مسألة العلاقات بين الدين والفلسفة في الإسلام كما هي مطروحة تقليدياً في الغرب نكون بذلك قد وضعنا المشكلة على غير وجهها الصحيح.

لقد جاء ابن رشد كخاتمة لعصر ازدهار الفلسفة العربية الإسلامية، وحيث أعطى هو نفسه هذه الفلسفة دفعة من الازدهار لم تشهدها من قبل، وقد استوعب عقله كل أعمال القمم الفلسفية للذين

سبقوه في هذا الميدان، وهو كشارح لفلسفة أرسطو والأصح أن نقول كباعث لها تميز عن الشرّاح اليونانيين القدماء وعن الشرّاح المسلمين كالفارابي وابن سينا بأنه استطاع النفاذ إلى عمق فلسفة أرسطو وتنقيتها من الأفلاطونية المحدثة ومن أي مذاهب فلسفية أخرى، ووجه النقد للفارابي وابن سينا لكونهما لم يقولا بأي تناقض بين فلسفتي أرسطو وأفلاطون.

ويمكن تلخيص دوره الفلسفي على الشكل التالي فهو الشارح الأكبر لأرسطو والمفكر الذي تصدى بالنقد والتحليل لمشكلات وقضايا الفلسفة الإسلامية والمؤلف الذي وضع عدداً من المؤلفات الفلسفية والعلمية الهامة، وتكمن أهميته الفلسفية أنه بنهجه الفلسفي المؤسس على الإقرار بالوجود الموضوعي المستقل الموجود واعتبار وجوده علّة وسبباً لعلمنا، وعلى مبدأ السببية والقياس البرهاني قام بما يمكن تسميته في حينه بأهم انقلاب معرفي، حيث قلب المعادلة السائدة عن علماء الكلام، وهي الانطلاق من الصانع الفاعل، للبرهنة على الموضوع الفعل، ووجوب معرفة الصانع أولاً، أي استنباط المعلوم من المجهول، أو الشاهد من الغائب، فأصبحت المعادلة عكسية مع ابن رشد أي الانطلاق من المصنوع للبرهنة على الصانع، واستنباط المجهول من المعلوم، يضاف إلى ذلك تأسيسه لبناء معرفي قائم على التمييز بين مراتب الوجود والمعرفة.

ولقد دافع عن الفلسفة والفلاسفة في كتابه (تهافت التهافت) دافعاً تهمة الكفر عن فلسفة أرسطو والفلاسفة القدماء والمسلمين، وألف في الفلسفة ممارساً فعل الممارسة، وردّ الاعتبار إليها جاعلاً غايتها وغاية الشرع واحدة، واعتبر أرسطو الإنسان الكامل الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل، والذي لا يتناقض مع الحق الذي جاء به الشرع.

ولقد استدعى كل ذلك من ابن رشد إيجاد مبرر شرعي للنظر الفلسفي، أي جعله شرعياً في الإسلام، ومثل هذا التوجه في حينه كان يمثل موقفاً متقدماً وشجاعاً حتى لو بدا كأنه يرغب في التوفيق بين الشريعة والفلسفة، لأن هذا التوفيق بحد ذاته كان يعتبر مغامرة كبيرة في عصره المتمسك بشعار (لا فلسفة في الإسلام وكل من تمنطق تزندق)،

فمن الخطأ تناول وتقييم فلسفة ابن رشد ودوره خارج نطاق التحديات التي واجهنا مجتمعه أو تأثير الايديولوجيا المسيطرة في عصره والتي بدون شك ساهم في نقدها وتجاوزها نسبياً ضمن نطاق مؤثراتها الثقافية والمفهومية العامة.

فقد واجه العقل الرشدي تحدي الوحي وتحدي العقل الصوفي والتزمت الأصولي الديني مما اضطره إلى إعادة تركيب العقل الرشدي ليصبح فاعلاً في محيطه، وتمّ ذلك لإقامة نوع من الهدنة الدائمة التي تجمد علاقته بالوحي، بينما بالمقابل اختار خوض صراع عنيف ضد عقل اللغويين والفقهاء والمتكلمين عقل المنع والزجر والتبرير والواجبات والمحظورات والجوازات، وعقل المتصوفة عقل الشاهدات والأحوال والالهامات، فهذه العقول تهدد التفكير العقلي الفلسفي وتزج به في متاهات الجزئيات والمشاكل والتفاهات أو تحدّ من قدرته على الاندفاع والتطور، فأعاد ابن رشد إلى

العقل اعتباره وأثبت مشروعية الفلسفة والعلم وقدرتها على فهم الواقع وتغييره فما التنوير إن لم يكن كما يذكر كانط يؤسس من خلال استخدام العقل البشري بجرأة في كل المجالات.

ويضاف إلى السمات المميزة لفلسفة ابن رشد ودوره ميزة الانفتاح والتفاعل الفكري والثقافي مع الفلسفات والثقافات الأخرى، وذلك من خلال اعترافه بفضل القدماء في إيجاد واعتماد المقاييس العقلية وإن كانوا من خارج الملة من غير المسلمين، كما تتجلى عقلانيته وديمقراطيته في مواقف عديدة وخاصة في موقفه الرافض لفرض طرق محددة في التوصل إلى معرفة الله، وقد أقرَّ بتعدد هذه الطرق حسب مراتب ومستويات العقول، واعتبر الأشاعرة هم الكافرون والضالون بالحقيقة لكونهم كفروا من ليس يعرف وجوده سبحانه وتعالى إلا بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم، كما رفض فكرة التكفير بعد خرق الإجماع لكون الإجماع عنده يستحيل في الأقوال البرهانية، ففي مثل هذه التحديات والمؤثرات الثقافية والايديولوجية الدينية كان من الطبيعي ومن الحكمة والحنكة معاً أن يتناول ابن رشد تسويغ ترويج فلسفة أرسطو والقياس العقلي البرهاني من الناحية الفقهية الشرعية أولاً، فهو نفسه قاضي شرع، وقد بدأ كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال) بالقضايا والمسلمات والآيات الشرعية المعوّل عليها في جواز النظر في الفلسفة واستخدام العبارات والمصطلحات الفقهية كالمباح والمحظور والمأمور وجهة الندب وجهة الوجوب، أي تناول المسألة من الزاوية الفقهية، وذلك جنباً إلى جنب مع ذكر الآيات الشرعية التي تحض على إعمال العقل والنظر.

ويلاحظ أن ابن رشد استخدم عبارة الحكمة بدل الفلسفة من أجل تقريب الفلسفة إلى المتدينين وتصويرها كأصيلة لا كدخيلة مستوردة، ورغم تبني ابن رشد لأرسطو في تعريفه للفلسفة والمحدّد بالنظر بالموجودات بما هي موجودة، فإن ابن رشد زاد عليه بقوله في تعريف الفلسفة، فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، فإنما المصنوعات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها.

وفعل الفلسفة لدى ابن رشد يعبر عن حركة تصاعد وانتقال الفكر بدءاً من الموجود إلى المجهول، أي العلم بالمجهول من خلال المعلوم، فهو هنا يختلف عن أرسطو في الغاية من الفلسفة، فبينما عند أرسطو تنحصر في النظر إلى الموجودات بما هي موجودة، فإنها عند ابن رشد تستهدف الاعتبار أي الاستدلال على وجود الصانع، فمعرفة الحقيقة لا تتناقض مع معرفة الحق الذي هنا هو الله، ويستخدم ابن رشد نفس المنهج الاستدلالي في البرهنة على مسألة قدم العالم وذلك بواسطة برهان الفاعل والمفعول والفعل، لقد ابتدأ ابن رشد بالقياس الفقهي واضعاً إياه في نفس منزلة القياس العقلي، ونلاحظ أنه اعتبر القياس العقلي أداة آلة لا دخل لها في مسألة إذا كان أول من قال بهذه الآلة غير مسلم، فهو ليس عقيدة بل آلة، لذا وجب عدم النظر إلى عقيدة واضعيها أو صانعيها، وباعترافه كان لابن رشد أسبقية فحص القياس العقلي وأنواعه في الفلسفة الإسلامية يقول: فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه. إنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه. وذلك

بعد أن تقرر هذا الفحص أو النظر بالقياس الفقهي أولاً أي بالشرع، وقد أدخل ابن رشد مفهوم السببية بالتأويل الذي هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه.

وميزة ابن رشد في هذا المجال أنه فضل القياسي اليقيني البرهاني الفلسفي عن القياسي الزمني الفقهي واعتبر ظاهر الشرع يقبل التأويل العربي إذا ما خالف البرهان وكان قصده من وراء ذلك كله الجمع بين المعقول والمنقول، ويرى عباس محمود العقاد أن الكثير من آراء ابن رشد خالف المعتقدات الإسلامية رغم أنه لم يكن جاحداً منكراً للدين بل عنده أن الدين يسوّر الحقائق الفلسفية على أسلوب المجاز وهو يميز بين التفسير الحرفي لنصوص القرآن وبين معانيها التي يدركها الحكماء ويرتفعون بها وحدهم إلى الحقائق العليا، هذا مع العلم أن ابن رشد قد كفّر بنفسه كل من يتعرض بالتأويل إلى الأصول الثلاثة، الإقرار بالله و النبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي.

يجزم الملّيون وعلى رأسهم أبو حامد الغزالي بتكفير الفلسفة والفلاسفة، ويصمهم في كتابه (المنقذ من الضلال) بالخداع والتلبيس، وهو يخصّ تكفيرهم في كتابه (تهافت الفلاسفة) في قضايا ثلاث: قولهم بأن العالم قديم، وعدم معرفة الله للجزئيات المتغيرة، وإنكارهم لحشر الأجساد والمعاد الجسماني. وقد اعتبر الغزالي أن قسماً من الفلسفة ينبغي تكفيره أي الإلهيات ، فهو ليس أكثر من بدع، وقسم لا يجب إنكاره وهو الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات ما عدا مسألة السببية، فقد رفض الأشاعرة ورأسهم الغزالي الأسباب الطبيعية وقالوا بوجود، فاعل واحد مطلق لا فاعل سواه. وقد حوّل الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) مقولة السببية من علة فاعلة للأسباب في الموجودات إلى مجرد عادة الاقتران في تتالي الحدوث، فالأسباب كما جاءت في المسألة السابعة عشرة من كتابه المذكور هي ظواهر تقارن للمسببات وليس علتها.

وهكذا حوّل الغزالي كل الظواهر في مختلف مجالات مستويات الواقع المادية غير العضوية و العضوية والاجتماعية إلى مجرد عادة الاقتران أو التتالي، فهو ينكر علاقة السببية والضرورة وطبيعة الأشياء ومبدأ الهوية، كما ينكر أيضاً وجود الأشياء الموضوعي بشكل مستقل عن الذهن ويضع بدل السببية الاقتران العائد إلى تقدير الله لخلقها على التسابق أو على هذا الشكل أو ذاك. لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جزّ الرقبة وإدامة الحياة مع جزّ الرقبة وهو ينفي حتى المشاهدة، لكون المشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به.

يبتدئ ابن رشد في ردّه على الغزالي تجاه مسالة السببية بقوله إن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي أو أنه يبرهن على تناقض المنطق الداخلي للفكر الذي ينفي وجود الأسباب في طبائع الأشياء، فالغزالي نفسه لا يستطيع أن ينكر من الناحية المبدأية أن كل فعل لابد له من فاعل. لكن الغزالي يرجع هذه الأسباب إلى مبدأ خارجي مفارق وإما غير مفارق، وليس من طبيعة الأشياء أو الموجودات نفسها، وهذا ضرب من التناقض والتجهيل وإنكار لذوات

وصفات وأسماء وحدود الأسماء، بحيث تصبح الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً، فالأسباب الذاتية لا يفهم الموجود إلا بفهمها، وأي موجود لا يكون له فعل يخصّه لا تكون له طبيعة تخصّه. ولبّ المشكلة أن علاقة السببية عند الغزالي علاقة منطقية مجردة قائمة على عدم الاقتران التتابعي الزمني، وهي ليست علاقة ضرورية واقعية ناشئة عن طبائع الأشياء المادية، فالعلة لا تكون مجردة وكذلك المعلول عند ابن رشد أما إذا اعترضت بعض الظروف الطارئة، سبيل العلة فمنعتها أن تنتج نفس المعلول فينبغي أن تؤخذ هذه الظروف بعين الاعتبار، لكن ذلك لا يعني أن تسلب النار صفة الإحراق في حال بروز ظروف معيقة لعمل العلّة أي النار، أو انتفاء القول بأن نفس العلّة تعطينا دائماً نفس المعلول. ويرى ابن رشد بأنه مهما اختلفنا في تسمية المعلول سواء أسميناه مادة أو شرطاً أو صورة أو صفة نفسية فإننا لا نستطيع إنكار علاقته الضرورية بالعلّة، والعقل عنده ليس أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها.

وفي رده على مسألة عادة الاقتران التتابعي في التعبير عن علاقة العلة بالمعلول فيرى أن لفظ العادة مموّه، فإن أرادوا أنها عادة للموجودات، فالعادة لاتكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير ذي النفس فهي في الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضرورياً وإما أكثرياً وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات.

وعلى هذا فقد خلط الغزالي ومن ماشاه في اعتقاده بالعادة بين ثلاث مستويات: فهم لم يحددوا إذا كانوا يقصدون بالعادة عادة الفاعل الخالق أو عادة الموجودات أو عادتنا في الحكم على الموجودات فإذا كان المقصود عادة الفاعل الخالق فهذا محال ذلك لأن العادة صفة نفسية تخص الإنسان وكل ذي نفس ولا تنطبق على الخالق. فابن رشد يرفض الفكر التشبيهي بين الإنسان والخالق ويرى أن ليس من عادة الخالق أن يخلق شيئاً ثم يغيره ويستشهد في ذلك ببعض الآيات القرآنية المعروفة. وهذا يعني أن ما خلقه الله غير قابل للتبديل وأنه لايخضع لمجرد العادة النفسية فالأشياء التي خلقها الله منذ القدم هي أشياء وموجودات ذات صفات ثابتة أما القول بوجود العادة في الموجودات فهذا من قبيل الاستمالة، لكونها ليست بذي نفس فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، فما يسمى عادة بالنسبة للموجودات ليس في الواقع سوى الطبائع الواقعية التي تحدد هوية هذه الموجودات، طبق العادة التي يكونها البشر عند الحكم على الموجودات فهذه بدورها ليست أكثر من فعل العقل نفسه الذي يقتضيه طبعه فالعقل مفطور على إدراك الأسباب التي بدونها لايكون العقل عقلاً.

لقد فنّد ابن رشد آراء الغزالي واتجاهه الإشراقي المثالي الذي ينكر الأسباب المادية والوجود الموضوعي المستقل للأشياء والموجودات كما ينكر الهوية الخاصة لكل الأشياء مما يؤدي بنا إلى عدم اليقين والتحقق التجريبي من معارفنا عن العالم.

إن تصور الغزالي هذا من شأنه أن يفقد الفلسفة والعلم كل دعامة أو قيمة يقينية عملية ويفضي إلى إنكار وجود القوانين الموضوعية والقول بالفوضى وعدم النظام والثبات، حيث لا يبقى أمام الإنسان في النهاية سوى الاستسلام العاجز لمشيئة الله والتي صورها الغزالي أشبه ما تكون بالعبث

منها بأي شيء آخر يدل على الحكمة. بينما من صفات الفاعل الخالق كما يقول ابن رشد الثبات والحكمة لا العبث والتلاعب.

إن المنجزات العلمية والحضارية والفلسفية العظيمة التي قدمها العرب ما كانت لتقوم لولا أن علماء وفلاسفة العرب أنكروا مبدأ السببية المادية والذي يتيح لنا إمكانية معرفة الأشياء والظواهر والتأثير فيها، ولا يمكننا أن نتصور تقدم العلم مع إنكارنا معرفة الأسباب.

وتتميز السببية عند ابن رشد بأهمية خاصة في مجال التجربة والتطبيق العملي، فمعرفة العلل عنده لا تنحصر بمجرد معرفة الظواهر واستنتاج الروابط والعلاقات السببية، بل إن للتطبيق العملي دوره في اكتشاف العلة والتحقق منها من خلال تدخل العمل الإنساني لاستحداث أشياء أو لعلاج عوارض الأمراض، فالمعرفة النظرية بمبادئ علم وظائف الأعضاء والتشريح والأمراض المختلفة لا تكفي لعلاج أي مرضٍ إذ لابد من التدخل بالعقاقير أو الجراحة من أجل الشفاء. وهنا يصبح التطبيق في هذا المجال وسيلة ضرورية لمعرفة العلل والتحقق التجريبي من صحتها.

لقد أكد ابن رشد أكثر من أرسطو على الجانب التطبيقي في مفهوم العلية، بينما العلّية عند أرسطو نابعة من طبيعة العلاقة بين الهيولى والصورة، فابن رشد لم يضع مسبقاً المقدمات أو الافتراضات لكي يأتي بعد ذلك بفلسفة تنسجم معها، فهو علم على حدّ تعبيره وضع مرحلة العمل سابقة على مرحلة النظر، ذلك أن التطبيق العملي هو الذي يكشف لنا مدى صدق مقدماتنا أو افتراضاتنا، بل يغنيهما ويطورهما أو قد يغير أحياناً من هذه المقدمات والافتراضات.

إن نقدنا لمفهوم السببية عند ابن رشد ينبغي ألا يغفل الظروف التاريخية والضغوط التي واجهها في عصره، وحيث لم يكن من المتاح في مستوى التطور العلمي والفلسفي القائم آنذاك طرح مفهوم السببية كما نطرحه في عصرنا الراهن.

**وسنقتصر على إبداء بعض الملاحظات في هذا المجال:**

– رغم مادية ابن رشد الواضحة، ونهجه العقلي التحليلي النقدي في الرد على مقولة السببية لدى الغزالي، فإنه وقف عند خصائص وطبائع الأشياء في ذاتها والتي شكلت خطوة متقدمة في عصره، فإن المفهوم العلمي لا ينظر إلى الأشياء باعتبارها تامة الصنع مزودة بخصائص ثابتة نهائية هي مصدر السببية في العالم، بل إن الأشياء والموجودات والعالم كله ليس سوىٰ سلسلة من العمليات القائمة على التغيير والحركة الدائمة، وإن يكن هذا لا يمنع بل يفترض أن يكون هناك ثبات نسبي وخصائص معينة لهذه العمليات، لا للأشياء في ذاتها باعتبارها عوالم منعزلة لكنها مع هذا دائمة التحول وقابلة للتغير والتحويل إلى بعضها عن طريق التطبيق العملي والعلمي. فمثلاً النار ليست جسماً وليست شيئاً له خاصية الإحراق، بل هي حالة تصل إليها المادة بعد درجة حرارة معينة وهي تؤثر فيما حولها من عمليات بطرق مختلفة، فهي ترفع درجة حرارة الماء، وعند درجة معينة تحوله إلى بخار، كما أنها من الممكن أن تصهر بعض المعادن إلى آخر ما هنالك من تفاعلات يمكن أن

يؤدي إليها تبادل التأثير.

العلاقة بين العلة والمعلول عند ابن رشد علاقة آلية حيث يظل فيها المعلول معلولاً والعلة علة، فلو كان الأمر كذلك لأمكننا أن نعلم كل الأحوال المقبلة اعتباراً من الحالة الأولى، كما كان يرى ذلك (لاب لاس) في ماديته الميكانيكية، بينما علاقة العلة والمعلول هي علاقة جدلية عملياً فالعلة تترك أثراً في المعلول لم يكن فيه من قبل نتيجة نشاطها، إلا أن هذه الجدة ليست عائدة للعلة لأنها عبارة عن أثر في المعلول وهي في الوقت نفسه ليست عائدة بتمامها للمعلول لأنها نشأت من العلة. إن هذه الجدة ليست قابلة للتفسير كلياً، لا اعتباراً من المعلول ولا اعتباراً من العلة، وذلك لكونها نشأت من أثرهما المتبادل في مجال النشاط والحركة الطبيعية وفي مجال التطبيق العملي.

فمثلاً كل التفاعلات الكيميائية يتبادل فيها العلة والمعلول التأثير ولا يظل عنصر في المركب الكيميائي محتفظاً بخصائصه الأولى، وكذلك الإنسان كمعلول -باعتباره جزء من الطبيعة -العلة- ينال من الطبيعة العلة ويؤثر فيها.

ولا يعني كلامنا المتعلق بتأثير المعلول على العلة بواسطة النشاط والتطبيق العملي أننا ننكر القوانين في الطبيعة، بل على العكس فإن النشاط العملي وتأثيره في العالم يؤكد وجود هذه القوانين الموضوعية التي نستخدم بعضها ضد البعض الآخر من وجهة نظر المشروع العلمي أو الفكري الذي أعددناه.

كما أن هذه القوانين تتعلق بالعمليات المتبادلة التأثير بين شبكة علميات واتجاهات العلل والمعلولات الرئيسية، فهي ليست كقوانين تخص الطبائع الخاصة الثابتة للأشياء، العليّة عند ابن رشد بسيطة، علة واحدة تؤدي إلى معلول واحد، وهذا قد ينطبق على مجال الحركة الميكانيكية الجزئية للأشياء والموجودات، لكنه لا ينطبق على مختلف مستويات العمليات المعقدة في الواقع، ففي العمليات المتشابكة لانجد أن سبباً واحداً معيناً يؤدي إلى نتيجة معينة، بل ثمة مجموعة من الأسباب والعمليات تؤدي إلى تكون النتيجة أو الظاهرة، ولايكفي سبب واحد مهما كانت أهميته أساسية في وجود النتيجة أو الظاهرة.

يخلط ابن رشد بين العليّة والضرورة، فالعليّة هي مجموعة العناصر والعمليات المتداخلة التي تؤدي إلى المعلول -النتيجة، أما الضرورة فهي تنبع من الجوهر الداخلي للظواهر، وتعبر عن اتجاهها الجوهري وبنائها وانتظامها وتتابعها، فالضرورة تتضمن العليّة لكنها ليست هي لأن العليّة هي في التعريف خيط في شبكة الضرورة، فالخلط بين العليّة والضرورة يؤدي إلى إنكار الصدفة، ويتشابه رأي ابن رشد في هذا المجال مع رأي (سبينوزا) إلى حد بعيد فالصدفة أو المعجزة برأيهما إذ وجدت فإنها تشير إلى وجود نقص في معرفتنا عن الأشياء والظواهر مثل هذا القول يصح فقط عند الحديث عن العلاقة المباشرة بين العلة والمعلول حيث لامجال للصدفة ولا وجود لمعلول بدون علة. إن الصدفة لا تكون في مجال العلة والمعلول، بل في مجال الضرورة، حيث تعبر الضرورة، عن

نفسها بواسطة الصدفة عن طريق التقاء حتميتين في نقطة معينة.

إن إنكار الصدفة يؤدي إلى اعتبار القوانين العلمية قيوداً أبدية حيث ينتفي مجال تأثير النشاط العملي الذي يعتمد على الصدفة، إلا أن الاتجاه الأساسي في مجال التطور لا تحدده الصدفة منظوراً إليه لمدى طويل بل الضرورة.

– لم يتخلص ابن رشد من مفهوم العلة الغائية الذي يؤدي في التحليل الأخير إلى نوع من القدرية والمثالية، يقول ابن رشد: الموجودات قد تفعل بعضها بعضاً ومن بعض وإنها ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل بل بفعل من خارج، فعله شرط في فعلها، بل في وجودها فضلاً عن فعلها.

إن كل الموجودات والمخلوقات وفقاً لمفهوم العلة الغائية تستهدف غاية سابقة عليها، أي إن مبدأ أو أصل الموجودات يقع خارجها، وعلى الموجودات أن تسعى للوصول إليه لكي تتم تفسيرها تبعاً له، أما المفهوم العلمي للغائية فالمقصود به تحقيق أقصى تكيف ممكن بين الموجودات وعلاقاتها، فهو ليس مبدأ غامضاً خفياً داخل الأشياء والموجودات أو خارجها، فالغائية عملية وظيفية، لكن علينا ملاحظة أن قول ابن رشد بعلة غائية خارج الكون، لم يكن أساس حديثه عن العلّية.

كما علينا ملاحظة أن نقدنا المذكور لبعض أوجه قصور مفهوم السببية عند ابن رشد ينبغي أن لا يطمس الدور الكبير الذي قام به في دحض الآراء المثالية واللا أدرية عن العلية والمعادية للعقل والعلم والتطور في عصره، فأوجه قصوره مرتبطة بالقصور الفلسفي والعلمي لمرحلته التاريخية.

إن عقلانية ابن رشد ودفاعه عن الفلسفة ونزعته المادية القائلة بالوجود المستقل للموجودات، وضرورة معرفتها انطلاقاً من مبدأ السببية والقياس البرهاني وشروحاته الفلسفية كأفضل شارح لأرسطو وإسهاماته الفلسفية الإبداعية والنقدية والعلمية في العديد من المجالات جعلته يحتل المكان الأبرز في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية.

□□□

# الفلك عند ابن رشد
# أو المشروع الفلكي الرشدي

لؤي بلال

اسمحوا لي أن أبدأ بطرح سؤال أنيق الشكل:

هل كان ثمة مشروع فلكي سعى إليه ابن رشد خاص بـه، أم إن آراءه وأفكاره في الفلك كانت تحصيل حاصل لفلسفته عموماً، ولتحصيله للعلم الطبيعي على الخصوص؟ أي إن ابن رشد تفلسف في الفلك (وهذا ما أعتقد أنا)، أو بمعنى آخر لو أعدنا طرح السؤال الأول بشكل آخر: هل كان ابن رشد يشعر (بوعي كامل) بضرورة وجود نظام فلكي يضع حداً للأقاويل والآراء المختلفة بشأن هيئة السماء (وكانت بالطبع هيئة بطلميوس) المتداولة بين الناس وبين الفلكيين أيضاً، بحيث يكون ذلك النظام المقترح بديلاً عنها جميعها. خاصة وأن ابن رشد شهد وخبر الكثير من المحاولات الجارية لإصلاح هيئة بطلميوس، المتضمنة في كتابه الشهير المجسطي؟.

فهل كان يطلب الحقيقة الفلكية خدمة لعلم الفلك، تماماً كأي باحث يهذا العلم، وإن بحثه يهدف بالنتيجة إلى تطويره، وفي النهاية إلى علم الهيئة الصحيح؟ في الحقيقة كان الفلك بالنسبة إليه مبحثاً طبيعياً يدخل ضمن منظومة فلسفية أرسطية، وعاها ابن رشد جيداً وفهم منطقها وأنواع براهينها ومستويات المعرفة فيها. وهي منظومة متكاملة أدلت بدلوها في الوجود بما هو موجودٌ بالفعل. ومايمكن تصوره.

*إن هذه التساؤلات وجهت منهج البحث عندي، وجعلت مهمتي تتبع آراء ابن رشد الفلكية في مؤلفاته الأصلية الفلسفية كفصل المقال وتهافت التهافت، ومؤلفاته الفلكية، مؤلفاته الطبية أيضاً لأننا مثلاً نراه، في شرحه على أرجوزة ابن سينا في الطب، يبدي رأيه في معارضة التنجيم، وحركة الأفلاك، والكثير من آرائه في الآثار العلوية، سنراها حيث يعرض في الكليات رأيه في الجسم الطبيعي والإسطقسات أي العناصر الأربعة وهكذا.

ومع ذلك قصدنا، كهدف أول، إلى شروح ابن رشد، على كتاب أرسطو في السماء والعالم. وهي موجودة في كتاب (تلخيص السماء والعالم لابن رشد) (وهو من مطبوعات كلية الآداب والفلسفة في

مراكش في المغرب).

وكنا نريد أمرين اثنين الأول: استخراج المقولات العلمية التي اعتقد ابن رشد بصوابها في الكتاب، ونكون بذلك وقفنا على مكانة ابن رشد في علم الفلك النظري، أو كما كان يشاء أن يسميه بعلم النجوم التعاليمي. وكواحد من أصحاب التعاليم، (وبالطبع هو لا يقبل هذه التسمية منا إذ لطالما وضع ابن رشد حداً فاصلاً بين العالم الفلكي التعليمي أو التعاليمي، وبين عالم الفلك الطبيعي، الذي كان على الأغلب فيلسوفاً.

والفرق بينهما كما قال ابن رشد في شرحه المطوّل على كتاب السماء والعالم:

"تشارك الطبيعيّ والمنجم في النظر في هذه المسائل (ويقصد المسائل الفلكية). ولكن المنجم في الأغلب يشرح الكيفية، أما الطبيعي فيشرح الصلة، وما يعطيه المنجم (الفلكي التعاليمي) إنما هو ما يظهر للحس من ترتيب الأفلاك، وكيفية حركاتها وعددها، ووضعها إلى بعضها البعض، فيعرف مثلاً ترتيبها من كسف بعضها لبعض.

أما الطبيعي فيشتغل بتعليل ذلك.. فلا يبعد أن المنجم يأتي في الأغلب بعلة غير العلة الطبيعية. فالمنجم يعتبر العلل المجردة عن المادة، والطبيعي يعتبر العلل الكائنة مع المادة ".

ومن ذلك نرى اعتقاد ابن رشد أن البحث عن حقيقة الحركات وعللها يكون على المشتغلين بالحكمة الطبيعية والإلهية أي الفلاسفة. وهذا ما قاده كما سنرى إلى نوعين من البراهين لإثبات الحقيقة الفلكية بشكل خاص والحقيقة المطلوبة في أي حقل معرفي بشكل عام.

الأمر الثاني: هو أن نفهم تأويلات ابن رشد للنص الأرسطي، في المراجعة التي يتدخل فيها ابن رشد على النص الأرسطي، ممعناً في الشرح، وموازراً معلمه أرسطو، فهو ممثل الحقيقة لديه أرسطو.

وقد وجدنا من المفيد، لفهم ابن رشد أن نتقمص روحه ومنهجه، إذا شئنا استخراج المقولات العلمية الرشدية من كتابه تلخيص السماء والعالم. وهذه الطريقة تفيدنا أيضاً في فهم محاولة ابن رشد لبناء مشروع فلكي، وأعني بها على سبيل الفرض لا النتيجة. وستكشف لنا مكانة ابن رشد العلمية في علم الفلك كما نفهمه اليوم نحن، دون محاباة أو انتقاص شأن.

وعلى هذا، والتزاماً منا بما تقرر من اتباع المنهج الرشدي في دراسته، لاسيما وأنه كان لايقبل الخوض في أي مبحث أو علم إلا بافتراض المقدمات الأولية اللازمة لذلك المبحث أو العلم والتسليم بصدقها. مع شرط أن تكون المقدمات من جنس الموضوع أو العلم المفحوص، بحيث تكون المقدمات طبيعية، إذا كان البحث المطلوب في العلم الطبيعي، وتعاليميه إذا كان في العلوم التعاليمية (وهي الحساب والفلك... الخ) أما البراهين فتنتمي أيضاً إلى جنس الموضوع المفحوص ذاته. فالبرهان الطبيعي إذا كان المطلب طبيعياً. ومقصوداً في العلم الطبيعي، والبرهان التعليمي إذا كان المطلب تعليمياً. ومقصوداً في العلم التعاليمي.

أما الأنواع الأخرى من البراهين الرشدية فمنها البرهان الخطبي، وهو أقل مرتبة من النوعين المذكورين.

أما القياس اليقيني فقد استخدمه ابن رشد بين النوعين الأولين، حينما كان المطلب عسيراً على الفحص لقلة المقدمات، وقد لجأ إليه أكثر من مرة في تلخيصه لكتاب السماء والعالم. وتجدر الإشارة ، أباح استخدامه في تأويل الشرع لغاية عملية.

لقد احتجنا (كابن رشد) إلى مقدمات أولية (لا نفرضها دوغمائياً بل نستقرؤها) لتلمس المشروع الفلكي الرشدي من خلال معرفة واقع علم الفلك أيام ابن رشد هذا أولاً. ومقولاته في أنواعه وتصنيفاته الفلكية وغير الفلكية ثانياً، وموقفه من علم الفلك في زمانه ثالثاً.

أما الهدف من هذه المقدمات فقد كان دائماً طلب الحقيقة التي هي بالنسبة إلينا في هذا البحث الإجابة عن السؤال الذي طرحناه منذ البداية.

والإفاضة في معرفة مدى أصالته (أقصد مشروع ابن رشد) وما كان تأثيره في التطور الذي لحق بعلم الفلك فيما بعد. وما هي دلالاته لفهم النظرية الطبيعية في الفيزياء الحديثة والعلوم الطبيعية إلى أيام نيوتن وماكسويل.

سنحتاج هنا إلى مقدمة وجيزة لتاريخ النظريات الفلكية اليونانية، التي كانت ماثلة بلا شك لابن رشد، سواء باطلاعه عليها بشكل مباشر في كتب أصحابها، أو عن طريق تعامله معها أثناء شروحه على كتاب السماء والعالم. إذ كان أرسطو قد ضمنها جميع أقوال القدماء تقريباً، بما فيها من اختلاف واتفاق فيما بينهم من جهة، وفيما بينهم وبينه (أعني أرسطو) من جهة أخرى.

إذا استعرضنا تاريخ الفلك اليوناني، منذ القرن الرابع ق.م وحتى كوبرنيكوس (في القرن السادس عشر للميلاد) فإننا سنقف على اتجاهين رئيسين:

الأول: اتجاه رياضي. والثاني: اتجاه طبيعي (فيزيائي) أو كوسمولوجي.

الأول: بدأ مع فيثاغورس وتزعمه أفلاطون، وأطلق دعوته الشهيرة والتي عرفت فيما بعد بالمشكلة الأفلاطونية، وهي (إنقاذ الظواهر). وقد وصل هذا الاتجاه لذروته مع بطلميوس، الذي بقي تأثيره إلى أيام كوبر نيكوس. وتتلخص مقولة هذا الاتجاه بتمثيل الكون تمثيلاً رياضياً، وذلك بوضع فروض وصيغ رياضية وهندسية تؤدي إلى الفهم والتنبؤ بالأحداث الظاهرة في الكون، كالخسوف والحركات الكثيرة للكواكب المتحيرة. وقد فرض هذا الاتجاه هيئة للسماء رياضية بحتة، ولم يعترف بواقعية الوجود المحسوس إلا من جهة هو وجود ناقص.

والخلاصة، كان إنقاذ الظواهر هو هدف البحث في هذا الاتجاه الرياضي. وبالطبع تمكن هذا الاتجاه من رصد كثير من الحركات السماوية، والتنبوء بالمشاهدات الفلكية، وتحقيق الغرض العملي والنفعي من معارف علم الفلك، كالتقاويم والكسوف والأوقات وغيرها...

إن هذا الاتجاه يقول بإمكانية التعبير عن الحقيقة (النتيجة) أو الوصول إليها انطلاقاً من فرضيات كثيرة مختلفة. ولا يبحث هذا الاتجاه بالعلل أو الأسباب ولا بالماهية، فالموجودات من الأجرام السماوية هي جميعها نقاط رياضية.

ووظيفة الفلكي الرياضي أن يبين أن ما يظهر من عدم انتظام في حركات السيارات أو الكواكب المتحيرة الخمسة إنما يمكن تفسيره بأنه آت نتيجة حركات دائرية ومنتظمة تكون في اتجاه واحد لا يتغير. هذا ما كان المقصود بإنقاذ الظواهر.

في الواقع هذه النظرية تساعدنا (بشكل تقريبي) على التنبوء بحركات الكواكب المتحيرة، وتوضح بشكل بارز خصائص هذا الاتجاه، إذ لا توجد فيه أدنى إشارة إلى آلية تسبب حركة تلك الأجرام أو الكرات، فهي كرات رياضية تمثل أجساماً سماوية.

والنظام كله تمثيل كينماتي (أي يصف الحركة فقط) للتحركات الفعلية للأجسام السماوية، ويكون بالنسبة للأفلاطوني الحق هيئة مثالية. وعلى الرغم من أن بطلميوس كان أفلاطونيا بالقدر الذي يكفي لأن يعتبر أن مهمة الفلكي هي استنباط النظم الرياضية للحركة دون الحاجة لشرح كيفية تحقيق ذلك في الطبيعة. إلا أنه أنكر استناداً إلى أسس مستوحاة من طبيعيات أرسطو فكرة اعتبار الأرض متحركة لكي يتحقق إنقاذ الظواهر. وفي كل الأحوال يصنّف بلطميوس كواحد من أبرز أعلام الفلك الرياضي.

أما الاتجاه الثاني- الفيزيائي الطبيعي- الكوزمولوجي: فقد تزعمه أرسطو، وهو يقوم على إعطاء التمثيل الرياضي معنى فيزيائياً (طبيعياً)، ولا يعترف بشيء خارج الواقع المحسوس، فهو تجريبي للغاية.

إنه يبحث في العلل والأسباب الكامنة وراء وجود الموجودات وماهية الموجودات. و لا يقبل فكرة الحقيقة اللازمة عن فروض كثيرة مختلفة. فالحقيقة الواقعية يحكيها رأي واحد أو فرض واحد يعبر ويدل عليها. ولا يكفي أن تخبرنا التجربة بصحة تنبؤها، وإنما يجب أن نتوصل فيها إلى صحة الفروض الموضوعة واللازمة لها لتكون الحقيقة واقعية.

علم الفلك بهذا الشكل لن يكون إلا طبيعياً أو تجريبياً، وهذا ما أراده ابن رشد لمعنى الفلك. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن علم الفلك مبحث طبيعي، وهو من شأن الفلاسفة كما ذكرنا. فعلم الفلك ليس علماً بذاته وإنما بكونه علماً طبيعياً يصبح مبحثاً نظرياً تكون فيه المعرفة في أعلى مستوياتها، مبرهنة بالبرهان الطبيعي. أما المعرفة بالأمور الجزئية فهي لا تعبر عن الحقيقة ولا تحيط بالماهية والجواهر، فمثلاً تحديد الحركات التي تجري فعلاً في الكون يحدده الفلاسفة ميتافيزيقياً. وهي عندهم أي الميتافيزيقيا صادقة أبداً. فعلم الفلك التعاليمي (كفلك بحت) غير قادر على التعبير عما يجري في الواقع حقيقة. وللرياضيين أن يخترعوا ماشاؤوا من الهيئات إذا كانت تخدم الأغراض العملية وتعود

بالنفع عليهم.

في هذا الاتجاه كان ابن رشد يسير في بناء مشروعه الفلكي وأعترف أني إنما قصدت من عرض هذا الاتجاه بصيغته التي عرضت. لأني قد ضمنته معظم ملامح المشروع الرشدي وفلسفته بشكل عام، في طلب الحقيقة والبرهان عليها، وموقفه من فلك زمانه برفضه الاتجاه الرياضي جملة وتفصيلاً دون أن يلغيه. إذ أباح للرياضيين أن يشتغلوا في هيئاتهم ما شاؤوا، طالما في ذلك منفعة للناس، إذ ثبت له أن في نتائجهم ما يمكن الأخذ به لأغراض علمية.

والآن ما هي المقولات العلمية التي تبناها ابن رشد في كتابه (تلخيص السماء والعالم)، (بصيغة الثلاثة أي الجوامع والتلاخيص والشروح).؟

أو بالأصح ما هي الكوزمولوجيا الأرسطية -الرشدية التي أرادها في كتابه المذكور؟

يرى أرسطو وابن رشد: أن العالم واحد لا أكثر، وهو بتمامه محسوس داخل السماء، وليس وراء السماء لا خلاء ولا ملاء، فالعالم متناه، غير كائن ولا فاسد، ليس فيه خلاء، وفي مركزه ترقد الأرض، فهي ثابتة وكرية.

أما الأجرام السماوية فهي كرية أيضاً، لا تدور حول نفسها، ولا تتحرك بنفسها، وإنما تحتاج إلى محرك، وكل منها مثبت في خط استواء كرة خاصة به.

طبيعة هذه الأجرام من مادة أثيرية أزلية، وهي (مادة خامسة غير العناصر الأربعة). أحركتها الطبيعية حركة دائرية منتظمة ومستمرة، وتستمد حركتها من محرك خاص بها. وفي سلسلة الحركات نصل إلى محرك أول لا يتحرك. وهو موجود في محيط العالم وهو أزلي لأن الحركة الصادرة عنه أزلية. وهو جوهر وفعل محض لا مادة فيه. فهو علة الحركات الدائرية التي تسعى إليه كسعي العشاق لمعشوقته (تماماً كسعي ابن رشد لأرسطو). ولكن المتحرك الأول يحرك السماء الأولى فقط (أي كرة النجوم الثابتة). أما بقية الأفلاك فإن لكل واحد منها محركاً خاصاً يحركها يدعى عقلاً مفارقاً. أما عالم ما تحت القمر وهو الأرض فهو عالم الكون والفساد، ويتكون من أربعة عناصر (أسطقسات) هي (الماء والهواء والنار والتراب) وهذه العناصر متضادة، تختلف كيفياتها بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. ولكل عنصر منها مكان طبيعي، وحركة طبيعية مستقيمة، إن لم يعقها عائق. أما حجم الأرض فهي صغيرة الحجم قياساً إلى حجم النجوم.

كان هذا تلخيصي على تلخيص ابن رشد، قصدت فيه استنباط الأقوال العلمية دون جدال، تماماً كما فعل ابن رشد في الجوامع (أي كتاب السماء والعالم لأرسطو) في جوامع. وهنا أود أن أشير إلى أن التزام ابن رشد بما عرضت من الأفكار الأرسطية بصيغتها الكوزمولوجية المعبرة عن رأي ابن رشد واقتناعه بها، لم يكن تقليداً علمياً ولا فلسفياً، إذ طالما اختلف الفلكيون العرب المسلمون في اتجاهاتهم الفلكية بين الآخذ بالاتجاه الرياضي كالفرغاني مثلاً، والآخذ بالكوزمولوجية الأرسطية. مع أن رياضياً كالحسن بن الهيثم أشهر منتقدي بطلميوس، أو ثابت بن قرة الحراني مثلاً، الواضع لنفسه

كوزمولوجيا خاصة به ولم ير ضرورة أن يكون أرسطياً، فحاز على نعمة التفكير المستقل والأصالة والإبداع في مشروعه الفلكي.

وكذا نجد البطروجي، وهو تلميذ ابن رشد، قد التزم الكوزمولوجيا الأرسطية، ولكنه أبدع في الفلك التعاليمي حيث قال عن بطلميوس: إن كل ما جاء لديه إنما هو بالتوهم وليس بالحقيقة. وقارب البطروجي أن يضع هيئة بديلة عن هيئة بطلميوس، فظهر كأشهر منافس لبطلميوس في الغرب اللاتيني.

الآن كيف يريد ابن رشد للفلك أن يكون، بعدما فهمنا الكثير عنه مما عرضناه؟- كان يريد من الفلكيين الرياضيين أن يتموا استدلالهم الناقص. إذ يسمى عملهم بوضع الفرض الذي يوصل إلى نتيجة صادقة استدلالاً (تحليلياً).

وهو يريد منهم أن يسيروا أيضاً باستدلالهم تركيبياً، أي أن يكون انطلاقاً من الواقع أو التنبؤ أوالظاهرة باتجاه الفرض. فإن نجحوا فهذا حينها خير ما يمثل الحقيقة الفلكية الواقعية. فالحقيقة الفلكية الصادقة (التجربة –المشاهدة) لا تقبل فروضاً متعددة، بل ثمة فرض واحد أو نظرية واحدة هي التي تعكس لنا طبيعة ما يجري فعلاً في الأجرام السماوية.

أما ماالذي يجعل ابن رشد يعتقد أن المقدمات الأولية التي وردت في كوزمولوجيا أرسطو صادقة سأجيب هنا على الشكل التالي:

إن الحقيقة الفلكية تحتاج مقدمات، وقد طلبها ابن رشد في الفلك الطبيعي الأرسطي، أو في الكوزمولوجيا الأرسطية، والتي هي جزء من الفلسفة الأرسطية ككل، علماً بأن الفلسفة الأرسطية بمجملها عند ابن رشد تمثل الحقيقة في كل صورها.

وكأن ابن رشد أراد أن يغلق الباب أمام أية تصورات قد يأتي بها أصحاب التعاليم أو غيرهم لتمثيل الحقيقة الفلكية، إلا أنه يبيح لهم العمل، من جهة ما، لأن علم الفلك صناعة فيها خدمة للناس، كما ذكرنا في المقدمة. فالصناعة في رأيه هي أقل مرتبة في مستوى تحصيلها المعرفي، وهي بلا شك أدنى من النظري.

لقد أراد ابن رشد في الواقع في مشروعه الفلكي ليس تصوره من خارج، وإنما استنباطه من خبايا النص الفلكي الأرسطي، والفلسفة الأرسطية بشكل عام. وهكذا تكون مهمة الفلكي الحق تبرير وتأويل أقاويل أرسطو، باعتبارها ممثلة للحقيقة الصادقة أبداً، دون المساس ببنيانها.

(ما أشبه موقفه هنا بموقفه من الشرع) كما فهمناه في فصل المقال.

أما العقل فهو من أجل البحث والفحص عند التأويل الأمثل للنص الفلكي الأرسطي. ولدحض أقاويل المعارضين من القدماء.

والنتيجة: لايمكن أن ندعي أن لابن رشد مشروعاً فلكياً سعى إليه إلا ضمن مفهومه لعلم الفلك ووظيفته ومعاني وجوده. وقد عرضناها جملة، وبها فقط يستحق أن يكون له مشروع فلكي، إذا لم

نفصل بينه كعالم نجوم وبين فلسفته كفيلسوف. ولكن إذا فصلنا فلا أدّعي أن بإمكاني أن أجد قولاً أو رأياً فلكياً يظهر مكانة علمية بارزة لابن رشد. إلا أني قد وجدت إشارات توضح أنه قد اشتغل بالرصد. فقد ذكر ذلك قائلاً إنه في عام ٥٤٨هـ عاين نجماً من على جبل يدعى جبل سهيل. وثمة إشارة أخرى إلى أنه شاهد كوكب عطارد وهو يكسف الشمس.

لابن رشد تشكك جميل على أرسطو في قضية تسخين الهواء بحركة الكواكب، وله رأي في البصر عموماً، وهي كما نرى آراء يصعب علينا أن ندّعي أن بإمكانها إعطاء مكانة لابن رشد في علم الفلك تحديداً أو علوم التعاليم عامة.

بقي السؤال عن أصالة مشروع ابن رشد. وأقول مشروعه كما تصوره هو، وفي الحقيقة لاندعي أنه كان رشدياً خالصاً بل إن رائحة أرسطو تفوح منه، خاصةً في منهجه في تطبيق البرهان.

وأخيراً أقول: إن قولي في حق ابن رشد لا يقلل من شأنه، فمكانته العلمية والفلسفية قد حفظها التاريخ له. وتأثيره في الغرب ربما فاق تأثيره بين أهله وإخوانه في المشرق والمغرب.

وإلى اليوم قد نشعر بالحاجة إلى ابن رشد، لأننا بحاجة إلى الفلسفة في كل جوانب حياتنا، لأنها عقل وتفكير وحرية في التعبير.

□□

***□ مصادر البحث :***


١.كتاب تلخيص السماء والعالم لابن رشد.

٢.كتاب فصل المقال لابن رشد.

٣.تهافت التهافت لابن رشد.

٤.شرح ابن رشد على ارجوزة ابن رشد في الطب.


□

# ابن رشد في كتابه المفقود عربياً شرح جمهورية أفلاطون

د. عمار عامر

**نلتقي** هذه الأيام، في ذكرى المائة الثامنة لوفاة ابن رشد، لا لنعيد استنساخه، أو لنستحضر فلسفته، وإنما لنحييها كمرشد عمل، في معالجة مشكلاتنا المعاصرة، أي لنقرأها قراءة معاصرة من موقعنا، وفي وضعيته ووضعيتها الاجتماعية التاريخية، وذلك في كتابه المفقود في المكتبات العربية، "شرح جمهورية أفلاطون".

هذا الكتاب الذي غاب وغيّبَ إثر محنة ابن رشد عام ١١٩٠م، ثم ظهر بالإنكليزية بعد أن ترجمه روزنتال عام ١٩٥٦م. وهناك ترجمة أخرى لـ ليرنر عام ١٩٧٤م.

ولهذا، غاب ابن رشد عربياً، كما غاب العديد من كتبه ردحاً طويلاً من الزمن، فعدنا لنتلقفه أوروبياً، حيث حصلت على نسخة من كتابه (شرح جمهورية افلاطون) بالانكليزية، من جامعة كمبردج عام ١٩٨٠، وقمت بترجمته إلى العربية.

## بين يدي البحث:

سأتناول في بحثي هذا عدة محاور متكاملة، تبيّن الغاية الأساسية التي استهدفها ابن رشد من كتابه:

أولاً: ماهية الإنسان وهويته.

ثانياً: النشاط الإنساني نشاطٌ غائي.

ثالثاً: العدالة والمقدس شرطا تحقق الغائية الإنسانية.

بلغت الفلسفة العربية الإسلامية الاندلسية ذروة نضجها في القرون الوسطى، إلاّ على يدي ابن رشد، وذلك بانعطافها الكبير، من الفهم الفلسفيّ للطبيعة إلى الفهم الفلسفي للتاريخ.

فإذا كان الفلاسفة(-العرب والمسلمون-) قد تناولوا مسألة العالم، من أجل فهمه وتفسيره، فإنَّ ابن رشد قد تناول هذه المسألة، من أجل تغييره لصالح الذات الإنسانية.

فمع ابن رشد ارتقت فكرة التطور، لتشمل مفهوم التقدم الاجتماعي التاريخي، وذلك بعد أن أصبحت هذه الفكرة، مدركة لا على أساس المبدأ الطبيعي فحسب؛ وإنما على أساس المبدأ الاجتماعي التاريخي.

وقد جاء هذا، بعد أن اتسع الاهتمام-وعلى نحوٍ ضروري- من الطبيعة ليشمل ذات الإنسان، في وضعه الاجتماعي- التاريخي، كذاتٍ ناشطةٍ، محوِّلةً للطبيعة والمجتمع ولذاتها، في سعيها المتواصل لتحقيق غايتها الإنسانية، عبر تحقيقها للعدالة الذاتية والاجتماعية، على نحوٍ تاريخي.

وقد تمثّل ذلك الإنجاز المعرفيّ العظيم، في تراث ابن رشد عامة، وفي شرحه لجمهورية أفلاطون خاصة. فعبّر بذلك عن مرحلةٍ حضارية كاملة، تميّزت بتحولات عميقة وشاملة، في أديم المجتمع العربي الإسلاميّ عامة، والمغربي الأندلسي في عهد دولة الموحدين خاصة، حيث نشأت الفلسفة-هناك- وتطورت بعلاقة عضوية مع بقية العلوم فكانت بذلك معبرة ومستجيبة لمقتضيات ومتطلبات التقدم المادي التكنيكي المتطور، ولضرورة التقدم الاجتماعي.

وهذا ما يدعونا لعرض أهم العوامل الأساسية لنشوء فلسفة عقلانية-اجتماعية - تاريخية، لدى ابن رشد:

- **يتمثّل العامل الأول:** في الوضع الاجتماعي- الاقتصادي المتطور، في المغرب عامة، والأندلس خاصة، في عهد دولة الموحدين، فلقد أُحصيت الصناعة بمدينة فاس وحدها، في عهد الخليفة الموحدي الثالث، فكانت((اثنيّ عشر مصنعاً للمعادن، وثلاثة آلافٍ وأربعةٌ وتسعين نولاً للنسيج، وسبعة وأربعين معملاً للصابون، وستة وثمانين مصنعاً للدباغة، وثمانمئةٍ وستة عشر مصنعاً للصباغة، وأحد عشر مصنعاً للزجاج، ومئة وخمسة وثلاثين مصنعاً للحبر، وأربعمئة مصنعاً ل..؟..، هذا عدا المطاحن والمعاصر والحرف اليدوية والتقليدية[1])).

هذا الوضع الذي تميّز بالنهوض الشامل لقوى الإنتاج الرأسمالية الناشئة، في صراعها المحتدم مع الإقطاعية- القبلية، في علاقاتها المتفسخة والمتحجرة، والتي شكلت-هذه الأخيرة- كابحاً حقيقياً أمام ضرورة سيادة العلاقات الرأسمالية فيما بعد.

**أما العامل الثاني:** فتمثل في البنية الفكرية، والتي عكست-بحدودٍ متفاوتة- البنية الاجتماعية- الاقتصادية السالفة الذكر، والتي تميزت بالتقدم العلميّ الواسع، في كافة المجالات النظرية والتطبيقية، وانتشار الفلسفة العقلانية، التي مثلت روح التقدم، فكانت المعبر عن مستوى طموحات القوى الاجتماعية الرأسمالية الناشئة وتطلعاتها. ويكفي أن نقول هنا: إن دولة الموحدين هي أولُ دولة تطبق

---

[1] عبد العزيز عبد الله: مظاهر الحضارة المغربية، ج٢، ص٣٣.

التعليم الإلزامي والمجاني، للذكور والإناث، في القرون الوسطى. وإنه قد تربى وترعرع في كنفها أعظم فلاسفة هذه الأمة، وهما ابن طفيل- وابن رشد.

أمّا العامل الثالث، فقد تمثّل في حركات"العامة" والحامل الاجتماعي لطموحات القوى الرأسمالية الناشئة، ضد حكم المرابطين، الممثل والحامل الاجتماعي للقوى الإقطاعية- القبلية، في عملية تكريسها وتأبيدها لعلاقاتها، وتجسّد ذلك بحركات"العامة" في قرطبة، حاضرة الأندلس، وكافة المدن والبلدان، أواخر حكم المرابطين، والتحركات الطموحة لابن حمدين، وابن العريف، وابن قسي وغيرهم... وقد انعكس ذلك فكرياً في الصراع الدائر بين الفكر العلمي والفلسفي، والتيار الإيماني التسليمي النصي، والمعادي لروح التغيير والتقدم.

رابعاً: العقيدة المهدية ذات المنحى الشوري التحرري، وتأثر ابن رشد بها وشرحه إياها بكتاب خاص أسماه"عقيدة المهدي ابن تومرت"، تلك العقيدة التي شكلت-بالنسبة لابن رشد، بوتقة فكرية انصهر فيها:

أ- التراث الكلامي والفلسفي--العربي، الإسلامي- للقدريين الأوائل من المعتزلة، ومن جاء بعدهم من الفلاسفة الفارابي، وابن سينا، وابن باجة، وابن طفيل، بوجهه التاريخي التحرري، والمنشط لعملية التقدم.

ب- الفكر الفلسفي الإنساني عامة، وفلسفة أرسطو خاصــة، مجذّراً ومتأصلاً بالوضعية المغربية الأندلسية، ومؤطراً بالفكر المهدوي.

وبهذا اغتنت فلسفة أرسطو، وتمّ الارتقاء بها، بما يتناسب ومتطلبات التقدم الاجتماعي للمرحلة التي عاشها ابن رشد، فيبرز ذلك كفاحاً متواصلاً له، في مواجهة الفكر"المثالي" لأفلاطون وأفلوطين وشيعتهم، وللجانب التسليمي الجبري والتبريري لفكر الجهميين والأشاعرة، والإمام الغزالي، وبذلك كان فكره مجسّداً ومعبّراً عن حركة القوى الصاعدة اجتماعياً- تاريخياً- في حينه، والمفعم بإرادة التغيير، لتحقيق العدالة الاجتماعية، والعامل الهام في إضعاف جذوة الفكر التسليمي الجبري، الممثل للعلاقات الاجتماعية- الإقطاعية- القبلية-، ومحاولة تكريسها وتأبيدها، من قبل حاملها وحاميها الاجتماعي. لذلك لم يعالج ابنُ رشد مُشْكِلَةَ الإنسانِ، كمفهومٍ مجرد، وإنما عالجها في تشخصها الاجتماعي، أي أنه تناولها كمقولةٍ اجتماعيةٍ- تاريخيةٍ مشخصةٍ واقعياً، وعلى نحوٍ موضوعي. فالإنسانُ كائنٌ طبيعيٌّ، يتكون من العناصر الأساسية الأربعة، ترابٍ أوماءٍ- وهواءٍ- ونارٍ، بتمازجٍ معين، وبنسبٍ محددةٍ، في ظروفٍ مواتيةٍ. لذلك فهو من الوجهة البيولوجية خاضعٌ كبقية الموجودات للحتمية الطبيعية، لكنَّهُ يتميزُ عنها بأنه عاقلٌ- يَعْقِلُ الموجودات الطبيعيةِ والاجتماعية. أي إنهُ يستطيع أنْ"يحاكي" صورَ الموجوداتِ من صُورٍ ماديةٍ حسيّةٍ إلى صُورٍ معرفيّةٍ في الذهن الإنساني، يقول في ذلك: "ولما كان بعضُ الحيوان-وهو الإنسان- ليس يمكن أنْ يوجدَ بهاتين القوتين -وكان يتحدث عن قوتي الإحساس والتخيل ع. ع- بل وبأنْ تكون له قوةٌ يدركُ بها المعاني مجردةً من الهيولى، ويركبُ

بعضَها إلى بعض، ويستنبطُ بعضَها عن بعض، حتى تلتئمَ عن ذلك صنائع كثيرة، ومهنٌ، هي نافعةٌ في وجودِهِ، وذلك: إما من جهةِ الاضطرار. وإمّا من جهةِ الأفضل، فالواجبُ ما جُعِلتْ في الإنسان هذه القوة، أعني قوة النطق"[٢].

وهنا تبرزُ مسألةُ العقل عند ابن رشد، وتفصح عن نفسها، فهي ليست مجرد محاكاة لصُور الموجودات من صُورٍ ماديةٍ حسيّةٍ إلى صُورٍ عقليةٍ، وإنما نتبين الكيفية والغاية من ذلك، حينما يعتبرُها قدرةَ الإنسانِ على تعقّلِ الموجوداتِ وعقلنتها، أي قدرته على عقلنةِ الموجودات وتحويلها من الوجود بذاتها إلى الوجود لذات الإنسان.

لذلك، فمن عقال الجمل في محاولةِ عقلنته، والسيطرة عليه، وتسخيره، إلى محاولة عقلنةِ الكون بكل موجوداته، وتحويلها عن ذاتها لذاتنا، اتسعَ مفهومُ العقل-عند ابن رشد ليشملَ الإنسانَ في وجوده الطبيعي والاجتماعي والذاتي، عبر امتداد وتطاول حواسه شمولاً وعمقاً- وهذا ما نجده ساطعاً أمامنا اليوم، حيث خطت قدما الإنسان وتخطت سطح القمر، ونفذتْ يداهُ أغوارَ الوجود، وغيرتْه صُنعاً وتحويلاً، عبر استجلاء أسبابِ تكوّن موجوداته، وامتلاكِ قانونيةِ صيرورتها، من صُورٍ محسوسةٍ وبذاتها، إلى صورةٍ معقولةٍ، إلى صُورةٍ محسوسة مصاغةٍ مجدّداً ولذاتنا، بما يحقق غاية الإنسان من وجوده.

ويُبْرِزُ ابنُ رشد أكثر العلاقةِ الجدلية بين المعرفيّ والماديِ المصاغ في النشاط الإنساني قائلاً: "ولم تقتصر الطبيعةُ على هذا فقط، أعني أنْ تعطيه مبادئ الفكرة المعينة في العمل، بل ويظهر أنها أعطته مبادئ أخر، ... وهي مبادئ العلوم النظرية، وإذا كان ذلك كذلك، فإنما وجدت هذه القوة من جهةِ الوجود الأفضل مطلقاً، لا الأفضل في وجوده المحسوس فقط... وأنّ فعلها واستكمالها بمعانٍ صناعية"[٣].

وتفصحُ العلاقةُ عن نفسها أكثر في قوله حينما يقول: "إنَّ أولَ الفكرةِ آخرُ العمل، وأولَ العمل آخرُ الفكرة"[٤].

بهذه المقولةِ الهامة، تبرزُ عبقريةُ ابن رشد، كفيلسوفٍ جدلي، تجاوز أسلافه، وعبّر عن تطلعاتِ مرحلةِ اجتماعيةٍ حضاريةٍ كاملة، تميزت بتحولاتٍ عميقةٍ في بنى المجتمع العربي الإسلامي الوسيط فهذه المقولة تبيّنُ -وبشكلٍ لا لبس فيه- العلاقةَ الجدليةَ المتنامية، وعياً- وغايةً، وإنجازاً عملياً، بين الذاتِ الإنسانيةِ الناشطة، وأدواتِ نشاطها، ومستوى إدراكها، والعالم الماديّ، كموضوعٍ للنشاط ضمن إطار الخضوع لمنطق التطور التاريخي.

فعملية عقلنةِ الموجودات وتحويلها من ذاتها لذاتنا، تستلزم وعياً غائياً من قبل الذاتِ الإنسانية،

---

[٢] تلخيص كتاب النفس، ص/٦٩/.

[٣] تلخيص كتاب النفس، ص٦٩.

[٤] تلخيص كتاب النفس، ص٦٥.

ينبثق- الوعي- عبر عملية العمل، وقبلها وبعدها، فالمعرفيُّ الواقعيُّ الغائيُّ يتحولُ إلى ماديٍّ، والماديُّ المحولُ يشترط وجودَ المعرفيّ الغائي. وتتحول العملية إلى موضعةٍ للذات، وتأنيس للموضوع، مع الحفاظ، على أولوية الماديّ وثانوية المعرفي لهذا: فالمعرفي الغائي ينبثق من المادي-كمحاكٍ له- عبر ضرورة الفعل الإنساني. والماديُّ يعادُ صوغه وتجسيدهُ عملياً معرفياً، لتحقيق حاجيات الذات "الإنسانية"على جهة الضرورة" ولتحقيق غايتها الحياتية"على جهة الأفضل" فتتجسدُ بذلك صيرورة العلاقة الجدلية بين ما هو ماديٌّ ومعرفيٌّ في الذات الإنسانية الفاعلة على نحو غائي، من خلال فهم الطبيعة وقوانين صيرورتها، وتحويلها. وبتحويلها تحولُ الذاتُ الإنسانية ذاتها وتصوغها بما يحققُ الغايةَ الإنسانية اجتماعياً تاريخياً ولكن: "الناس لا يتمُ وجودُهم إلاّ بالاجتماع"[٥].

لم يكن فهمُ ابن رشد للإنسان من باب فرديٍّ انعزاليّ، وإنما من كونه ذاتاً إنسانيةً ضمن وجودٍ اجتماعيٍّ معين، وعلاقاتٍ اجتماعيةٍ معينةٍ: "إن اكتساب الإنسان لأيٍ من فضائله محال، دون معونة الآخرين، إذ إن الإنسان لا يحتاج الآخرين من أجلِ كمالاته الإنسانية فحسب وإنما من أجل ضروراتِ الحياةِ أيضاً"(٢). خاصة وأن الوجود الاجتماعي هو المحدد لمستوى الذات الإنسانية، ويمكن له أن يفقد الإنسانَ إمكانيةَ وجوده الفاعل، في ظروفٍ معينةٍ، وضمن نظام اجتماعي معين، ويمكن-أيضاً- أن يكونَ عاملَ دفعٍ وتحريضٍ لفعاليةِ الإنسان، وصيرورته لتحقيرَ إنسانيته. وهنا يقول ابن رشد حكمته المأثورة ليس مؤكداً ألوية الوجود الاجتماعي وثانوية الوجود الذ-ي: "ليس الخيرُ والشرُ في طبيعةِ النفوس، وإن الخير والشرَّ في الاجتماع"(٣).

لذلك فالوجود الاجتماعيُّ هو المحدد في العلاقة مع الذات الإنسانية، وإمكانية فعلها، وتطورها من أجل تحقيق إنسانيتها. خاصةً وأنهُ ينظرُ إلى الذاتِ الإنسانية بمنظارين:

أولاً : وجودها في وجودٍ اجتماعي لاختيار لها فيه، فهي منفعلة فيه أولاً، وعلى هذا النحو يمكن تعريفها بأنها"جملة العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع.

ثانياً : ولكونها عاقلةً صانعةً، فهي قادرةٌ على عقلنةِ وجودها الاجتماعي وتغييره مما هو بذاته إلى ما هو لذاتها.أي إلى ما هو مناسب لاستكمال ذاتها كذاتٍ إنسانية.

فابن رشد هنا يعتبرُ الذاتَ الإنسانية، محركةً للعملية الاجتماعية التاريخية، لكونها تستهدف استكمال ذاتها إنسانياً باستكمالها الفضائل الإنسانية. وبذلك تحقق عدالتها الذاتية، لكن تحقيقها لعدالتها الذاتية مشروط بتحقيق العدالة الاجتماعية، وهذا مرتبط بتحقيق المجتمع العادلَ، أي المجتمع الأمثل حسب تعبير ابن رشد.

وعلى هذا يظهرُ أنَّ مفهومَ العدالةِ لدى ابن رشد ليس منفصلاً عن مفهومِ التقدم الاجتماعي-التاريخي، فالمبدأ الجوهريُّ ليكونَ الإنسانُ عادلاً، هو مبدأ الشخصية الفاعلة ضمن ذواتٍ اجتماعيةٍ فاعلةٍ، وأنَّ دخولَ الإنسانِ حياته الفاعلة هذه، إنما هو نتاجُ النشاط الإبداعي للذات الإنسانية الوارثة

---

[٥] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج١، ص٤٢.

لنتاج الجهد البشري الماضي والمستفيدة والمعممة للتجربة الحالية، والهادفة لاستكمال ذاتها-على جهة الأفضل- مستقبلاً: "وإن ذلك لا يتم إلا"بمعاونةِ السالفِ منها الخالف، فلولا السالف لم يكن الخالف[6]" لذلك، فالوجود الاجتماعي عند ابن رشد- ليس الوجودَ المصاغ دون تغيير مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما هو الوجودُ المحولُ"من القوةِ إلى الفعل" بحسب قوانين تحوّلهِ، من قبل الذات الإنسانية- ماضياً- وحاضراً- والقابل للتحول مستقبلاً.

على نحوٍ يحقق الغائية الإنسانية، بتحقيقها العدالةَ الذاتيةَ والاجتماعية.

وعلى هذا، يتوقفُ تحقيقُ الغايةِ الإنسانية على تحقيق العدالة الذاتية والاجتماعية فالعدالة هي الشرط الأساسي لتحقيق الغاية الإنسانية. فهل يمكن للعدالة أنْ تتحقق؟..

وهنا يَرْبطُ ابنُ رشد بين تحقيقِ العدالةِ الذاتيةِ والعدالةِ الاجتماعيـة على نحو جدلـيّ، معتبراً أنّ الذاتَ الإنسانية تأتلفُ من ثلاثِ قوى أساسية، لكلٍ منها فضيلتها الخاصة بها، وتؤلفُ بمجموعها العدالةَ الذاتية.

أولها : القوة الغاذيـة، ومكانهـا البطن، وفضيلتهـا العفة، وهي وسطٌ بين رذيلتي الإفراط والتفريط، إذْ إنّ الفضيلةَ هي الوسطُ بين رذيلتين.

أمّا القوةُ الثانيةُ : فهي القوة الغضبية، ومكانُها الصدر، وفضيلتُها الشجاعة، وهي الوسطُ بين الإقدام بلا تروٍ، والإحجام أو الجبن والتخاذل.

والقوة الثالثة : وهي القوة الناطقةُ، ومكانُها الرأس، وفضيلتُها الحكمة.

وتفصحُ العدالةُ الذاتية عن نفسها، من خلال العلاقة الجدلية بين فضائل القوى الثلاث. فالعدالة الذاتية-بهذا المعنى- هي نتاج العلاقة الجدلية بين الثالوث من الفضائل السالفة.

لكنّ العدالة الذاتية لا تتحقق إلاّ ضمنَ علاقةٍ اجتماعيةٍ، وبالتالي فإن مفهومَ العدالةِ الذاتيـةِ يندمـجُ مع مفهوم التطور الذاتي للإنسان القائم على عملية العمل، ضمن وجودٍ اجتماعيٍّ يحققُ العدالةَ الاجتماعية للجميع. لذلك فالعلاقة بين العدالة الذاتية والاجتماعية علاقة تلازمٍ جدليٍّ وجودي، تمثل العدالة الاجتماعية الأساس في هذه العلاقة. يقول: "والاعتدال في المجتمع كالاعتدال في الذات"[7]. ويماثل بين قوى النفس الإنسانية، والقوى والفئات الاجتماعية، فالفئة الاجتماعية المنتجة من زراع وصناع، تشبه القوة الغاذية، وفضيلتها العفة، وفئة الجنود تشبه القوة الغضبية ، وفضيلتها الشجاعة، وفئة العلماء تشبه القوة الناطقة، وفضيلتها الحكمة، والعدالة الاجتماعية هي: نتاج العلاقة الجدلية بين الفضائل الاجتماعية السالفة.

ويستنتج من هذا التشابه، وجوب حكم الفلاسفة للدولة والمجتمع، وخضوع كافة الفئات لما

---

[6] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج١، ص١٠ .

[7] ابن رشد: شرح جمهورية أفلاطون، ص١٩٣.

يرسمه الحكماء، فيحقق المجتمع عدالته الاجتماعية. يقول: "ستكون الدولة حكيمة، إذا ما الحكماء حكموا كافة الفئات، كما يكون الرجل حكيماً، إذا ما العقل حكم سائر القوى"[٨]، من هنا وجب أن يكون"حكام هذه الدولة- أي الدولة المثلى- هم الحكماء"[٩] وحدد ابن رشد المهمة الأساسية للحاكم بقوله: "إنّ غاية الحاكم في الدولة هي: إيصال الدولة إلى الأفضل، وإبعاد ما هو سيء عنها، ولا يوجد أكثر سوءاً من أن يجعل الدولة تنقسم إلى عدة دويلات، والأكثر حسناً أن يخلق الانسجام بين هذه الدويلات، ويجعلها دولة واحدة، ولذلك، فالمواطنون في هذه الدولة، إمّا أن يعيشوا جميعاً، أو يموتوا جميعاً، لأنّ أفراحهم وأتراحهم واحدة"[١٠]. ويعتبر الحكام قدوة لمواطنهم ومثالاً يحتذي"بإدارتهم... وأعمالهم... ومعتقداتهم."[١١]

هذا هو الشرط الأول لتحقيق مجتمع العدالة.

أمّا الشرط الثاني فهو: التنشئة الاجتماعية، ويعتبرها شرطاً حاسماً لتحقيق العدالة الذاتية والاجتماعية. ويقدم لنا حكمته القائلة: "حتى لو كانت بذور النباتات من نوعٍ جيد، ولم تلقَ مناخاً مناسباً، وتربة صالحة، فستتحول إلى نباتاتٍ سيئة"[١٢] لذلك، فإنه يهتم اهتماماً خاصاً بنوعية النظام الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية السائدة، وأهميتها للتنشئة الاجتماعية، وأثرها على الفرد، خاصة وأنّ"غاية الإنسان وسعادته، سيحققها بفعاليته الخاصة به"[١٣].

لذلك يجب تنشئة وتنمية وتربية هذه الفعاليات، بشكل مناسب، وبما يخدم العدالة الذاتية منسجمةً ومحققةً للعدالة الاجتماعية.

- ويثني على أهمية القصص والموسيقا والرياضة في التربية، ودورها في توجيه وإرشاد الناشئة، وبما يتناسب مع الفئات الاجتماعية والقدرات الذاتية يقول: "كلُّ الثناء للتربية الجيدة، القائمة على الموسيقا وألعاب الرياضة... فالإنسان يفعل وفقاً لتربيته"الاجتماعية، خاصةً وأن" الخير والشر ليسا في النفوس وإنما في الاجتماع" أي في نوع العلاقات الاجتماعية، وشكل النظام الاجتماعي.

ويختار -ابن رشد- أسلوب"الإقناع" الهادف، من بين الأساليب التربوية الناجعة، ذلك لأنه"يجب أن يعرف المواطن غاية الإنسان من وجوده، فالذي لا يعرف الغاية، لا يعرف طريق تحقيقها". وينصح القائمين على الحكم وتربية الناشئة، وتوجيه المواطنين، بضرورة "اتباع أساليب غرس الفضائل في نفوس الناشئة، بحيث تنمو فيهم تدريجياً، حتى يبلغوا الكمال، وكيفية صيانتها، بعد أن تبلغ مرتبة الكمال" فالغاية الأساسية للتربية، ليس أن يعرف المربي والمتربي ماهية الفضائل فحسب،

---

[٨] ابن رشد: شرح جمهورية أفلاطون، ص١١٤ .

[٩] ابن رشد: شرح جمهورية أفلاطون، ص١٧٠ .

[١٠] المصدر السابق نفسه، ص٢٠٥ .

[١١] المصدر السابق نفسه، ص١٨٢ .

[١٢] المصدر السابق نفسه، ص١٨٢.

[١٣] المصدر السابق نفسه، ص١٨٢ .

وإنما كيفية غرسها، وتحقيقها، وصيانتها عملياً "ليست الغاية القصوى في معرفة الفضائل وإنما في العمل بها" بهذا ينكشف مفهوم العدالة الذاتية- الاجتماعية، بأنه استكمال الذات الإنسانية وجودها الإنساني، كهدف أساسي للتنشئة، وهي المهمة الأولى للحكماء والمشرفين التربويين والمتربيّن أيضاً.

على الرغم من أهمية ما قدمه-ابن رشد- فإنهُ إذا توقفنا عند هذا المستوى من طرحه للمسألة، نستطيع القول: إنه مازال يغوص في المجالين النفسي والخلقي، والمعرفي المفهومي للعدالة الذاتية-الاجتماعية.

ولكنْ، وبانتقاله إلى تقديم الشرط الثالث، تبرز عظمته كعالمٍ اجتماعٍ فذّ وهو:

ضرورةُ إلغاء الملكية الخاصة، وتحويلها إلى ملكية جماعية، وهذا ما جعل من فلسفته فلسفةً واقعيةً. ذاتَ منحى تقدمي، جديرةً بالبحث والتمحيص، خاصةً وأنه كرّس لهذه المسألة العديد من صفحات كتابه هذا، فهو يرى أن"لا شيء يجلبُ السوء والاضطراب للدولة، أكثر من أنْ تجعلَ المواطنَ يقول[هذا لي وذاك ليس لي] فكما أنَّ الدولةَ يجبُ أنْ تكون لفردٍ واحدٍ يجبُ أن تكونَ للمجموع"[١٤].

ويبين الآثار السلبية للملكية الخاصة على الذات الإنسانية "تجعلُ صاحبَها أنانيَّ التفكير، يهملُ العلم، والتدريب على الجهاد" فالملكية الخاصة تغرّب الإنسان عن حقيقة ذاته، أي عن إنسانيته، وتسلبه تفكيره، وتوجهُ نشاطهُ لجمعِ الثروة، بأيِّ شكلٍ كان، فتصبح عمليةُ استملاكهِ الأشياء ثمناً لفقدان ذاتهِ الإنسانية، وبديلاً عنها، وتصبحُ الأشياء ليستْ شرطاً للعيش، وإنما بديلاً للذات الإنسانية، ليس هذا فحسب، وإنما"تنمي بذورَ الشرِ لديه"[١٥].

ويعتبرُ ابن رشد: أن سبب تفكك المجتمعات الإنسانية، وانحطاطها واندثار الحضارات، يكمن بشكل أساسي في الصراع على الملكية الخاصة"وهذا إذاً، سبب الصراعات التي تحصل بين المواطنين في الدولة الواحدة" وبين الدول.

ويحددُ معنى الملكية الخاصة- تجنباً للخلط بينها وبين الملكية الشخصية، بقوله: "الملكية الخاصة التي يمكن للإنسان أن يستفيد منها كما يشاء"[١٦] وبتحديده هذا، يبرزُ مستوى إدراكه وبُعدُ نظرهِ للعلاقاتِ الرأسمالية الوليدة آنذاك، والتي أخذت تنمو في أحشاء المجتمع الأندلسي، حيث استطاع أن يدركَ أبعادها وأفاقها السلبية، المأساويةَ، والمغربةِ للإنسانِ عامة، المالكِ وغيرِ المالك، فحذّرَ منها، وأكدَ ضرورة"أنْ لا يكون في هذه الدولة ملكيةٌ لأي شخصٍ كان".

وبرز فهمه العميق للعدالة الاجتماعية، في تصويره أثر الملكية الخاصة التي يمكنُ استغلال الآخرين بواسطتها، في تفكك المجتمع، وانقسامه إلى طبقاتٍ متصارعة "في دولةٍ كهذه الدول، ينقسم

[١٤] ابن رشد: شرح جمهورية أفلاطون، ص١٧١ .

[١٥] ابن رشد: شرح جمهورية أفلاطون، ص١٥٠، المعطيات السابقة نفسها.

[١٦] المصدر السابق، ص١٧٢ .

المجتمع إلى دولتين: الأولى فقيرة، والثانية ثرية. وفي كل قسمٍ من هذه الأقسام، أقسامٌ أخرى وإذا استعادَ المواطنون الفقراء بعضَ الممتلكاتِ من الأثرياء، عندها ستنشبُ الحربُ وستكونُ حرباً كالحروبِ بين دولتين منفصلتين"[17].

بهذا النص الهام نرى أنَّ ابن رشد قد توصل إلى حقيقة منشأ الصراع الطبقي داخل المجتمع القائم على أساس الملكية الخاصة التي يمكنُ استثمارُ جهود الآخرين بواسطتها. وأطلقَ اسم"الدولة" على الطبقة الاجتماعية، وصنفها إلى طبقتين"دولتين" رئيستين متناقضتين، يدورُ في فلكِ كل منها طبقاتٌ أخرى ثانويةٌ ومرافقة، وصوَّرَ أيضاً سبب وحالةَ احتدام وتأزم هذا الصراع فحددها في تحرك العامة الفقيرة، ومحاولتها العامة إعادةَ ما سلبه الأثرياءُ من منتجاتِهم وممتلكاتِهم، وضغطِهم من أجل إعادةَ توزيع الثروة.

وبهذه الناحية بالذات تكمن قدرةُ ابن رشد، ونقطةُ ضعفه، فعلى الرغم من تأكيده ضرورةَ تحولِ المجتمعات الطبقية أخيراً، إلى مجتمعات لا طبقية وإدراكهِ حقيقة الصراع الطبقي كقانونٍ لتحول المجتمعات الطبقية إلى مجتمعات لا طبقية، إلاّ أنه لم يستطعْ الإحاطة بالأشكال المتعددة للصراع الطبقي. وبهذا قصُرَ فهمُه الاجتماعي، عن مستوى فهمهِ للعلوم الطبيعية"والقائم أساساً على حركة الموجودات في تكونها وصيرورتها" من القوة إلى الفعل"بفاعل جوهري هو تناقض وصراع الأضداد في مادتها، ومن ثم من خارج، كعاملٍ ثانوي، علماً بأنَّهُ كان قد ألمح إلى شيءٍ من هذا، في إجابته عن سؤال كان قد طرحه على نفسه قائلاً: "كيف تتحول هذه الدول؟... وما العلاقة بينها وبين الدولة المثلى؟... وضرب مثالاً على ذلك، نلمس من خلاله شيئاً من التقية الاجتماعية، والعمق المعرفي يقول: "بين اللون الأبيض والأسود ظلالٌ مشتركةٌ، هذه الظلال لها اللونان معاً، فيها الكثير من البياض نستطيع ضمه إلى الأبيض، وفيها الكثير من السواد نستطيعُ ضمهُ إلى الأسود، فمن الواضح أنه إذا كان هذا هو حال بناء هذه الدولةِ، فتحولِ شيئين إلى بعضهما، يكون في النقيض الأقصى بالذات، فالنقيض يتحول إلى ضده، خطوةً خطوةً، حتى يصلَ إلى النقيض الأقصى"[18].

على الرغم من إشارته هذه، إلاّ أنه-أي ابن رشد- ابن بنية اجتماعية- اقتصادية- تاريخية- غير متمايزة- بحدودٍ كافيةٍ- تسيطر فيها العلاقات الإقطاعية القبلية المتفسخة ولكنها المكرسة في محاولة تأبيدها، والتي تتضمن إلى جانب ذلك علاقات رأسماليةٍ وليدة صاعدة، بنية تتميز بوجود فكر علمي فلسفي، وسيطرة للفكر الإيماني التسليمي التبريريِ، ممثلاً بفقهاء المالكية، والمكرَّس في رؤوس العامة على نحوٍ تاريخي مديد.

فانتزعوا بذلك-أغلب العامة- فكرياً من موقعها الحقيقي، كصاحبة مصلحةٍ حقيقةٍ في فهم التغيير وممارسته.

---

[17] المصدر السابق، ص١٥٦ .

[18] المصدر السابق، ص١٤١.

ومن هذا بالذات تجلتْ واتضحتْ أهميةُ فلسفة ابن رشد في نقضه -فكراً وممارسة-الفكر النصي التبريري، بحدود ومستوى وآفاق القوى الطبقية. الصاعدة تاريخياً-في حينه- وبذلك كانت فلسفته فلسفةً واقعيةً تغييرية- نقدية، من موقع النقيض التقدمي والمستجيب لمستوى الآفاق الموضوعية والذاتية لعوامل التقدم الاجتماعي.

وقد برز ذلك، في بحثه ومعالجته الواقعَ الاجتماعي للدول ذات الأنظمة الجائرة حسب تعبيره القائمة على أساس الملكية الخاصة التي يمكن استثمار جهد الآخرين بواسطتها، وكيفية الانتقال منها إلى مجتمع العدالة"الأمثل".

وأول هذه الأنظمة"نظام الحكم الملكي"الثيموقراطي" وعماده الطغيان المعنوي والشرف.

ويضرب مثالاً على ذلك حكومة المرابطين، فحقيقة الحكام تقول: "إنهم سادة من جانبٍ واحد... لا يعنيهم إلا السعادة المادية الحسية والثراء"[19] لذلك فحكمُهم قائمٌ على الطغيانِ والاستغلال، وغايتهم بعيدةٌ عن العدالة.

أما النوع الآخرُ من الحكم فهو حكمُ الأثرياء- أو حكم القلة الثرية"الأوليغارشية" يقول فيهم: إنهم بعيدون عن تحقيق العدالة لأن"أكثر الناس في دولتهم فقراء"[20].

أما النوع الثالث من الحكومات الضالة: فهي حكومة الجمهور وهنا يسهب في الحديث عنها لأنها يمكن أن تكون أداة تعمية للجماهير، يقول: "إنها تقوم على أساس: أن كلَّ إنسان حر وهذا يعني أن يفعل ما يريد ويملك ما يريد"[21] وهذا بشكل عام مطلب إنساني عظيم ولكن بحدود الملكية الخاصة التي يمكن استثمار جهد الآخرين بها" ستنشأ عن ذلك طبقتان: طبقة العامة وطبقة الجبابرة، كما هو الحال في دولة الفرس، وفي الكثير من دولنا الآن، في مثل هذا الوضع تُحكم العامة من قبل الجبابرة والجبابرة يفعلون ما يشاؤون من أجل التملك، وهذا يقودهم إلى الطغيان، وإذا رفض الحكام إعادة توزيع الثروة التي سلبوها فستحدث صدمة قوية، يهتزُ على أثرها الأمراءُ والحكام ويتحولون إلى طغاة".

بهذا لم يبق من دولة حكم الجمهور القائم على أساس الملكية التي يمكن استثمار جهود الآخرين بها سوى أنها أداة تعمية وإفقار للجماهير وهي بالحقيقة"دولة العبودية".

ويخلص إلى القول: "إنه لا توجد دولةٌ على الإطلاق إلا تلك التي نحاول تأسيسها، فالدول الأخرى هي في الحقيقة عدة دول، حتى وإن كانت في منطقة واحدة، لأن الإدارة السياسية قائمة فيها من أجل الاقتصاد، وليس الاقتصاد من أجل السياسة".

---

(19) ص، /٢١٠/.
(20) ص، /٢١٢/.
(21) ص، /٢١٤/.

لذلك: فنوعية النظام الاجتماعي ومستوى العلاقات الاجتماعية هي المحددة لعملية التقدم الاجتماعي، ولهذا فكافة العلاقات الاجتماعية وأشكال النظم الاجتماعية القائمة على أساس الملكية الخاصة التي يمكن استثمار جهد الآخرين بها، لا تحقق سوى تغريب الإنسان عن ذاته الإنسانية، وتكرسُ عبوديته.

بهذا: استطاع ابن رشد أن يتجاوز أسلافه، وأن يحقق قفزةً نوعيةً في علم الاجتماع، وذلك من خلال تحليله العميق للشروط اللازمة لقيام مجتمع العدالة- الذاتية الاجتماعية- أخذ يصف هذا المجتمع ودولته المثلى فقال: "إنّ الدولة التي نعزم قيامها، هي بذاتها عظيمةٌ وقوية، لأنها لا تقوم على القسر. وسلطتها السياسية منبثقة عنها". وهذا يعود لشرط أساسي وهو إلغاء الملكية الخاصة، التي يمكن استثمار جهود الآخرين بواسطتها. لأنها السببُ الحقيقي لنشوء الصراع الطبقي وتفكك المجتمعات. ولذلك"يجب أنْ لا يكون-في هذه الدولة- ملكية لأيِ شخص كان"ومع إلغائها وتحويلها إلى ملكية جماعية" لن يكونَ بين الناس عملياتُ بيعٍ وشراءٍ، بالذهب والفضة، فنحنُ لا نحتاجهما في هذه الدولة على الإطلاق "وبإلغاء التبادل التجاري القائم على الربح وفضل القيمة" سنحتاج إلى مخازن كبيرة، لخزن المنتوجات، التي توزعُ على المواطنين بحسب الحاجة إليها" والتوزيعُ على حسب الحاجةِ مشروطٌ بتربية الإنسان وتنشئته، بحيث لا يأخذ إلا حاجته بعد أن حقق عدالته الذاتية هذا أولاً أما الشرط الثاني فهو توفير العمل لكافة المواطنين" فالجميعُ يعملون بالعمل الذي يناسب ميولهم وطبيعتهم" والمتناسب مع الخطة العامة للدولة والمبرمجة من قبل الفلاسفةِ الحكام. بما يحققُ إنسانية الإنسان بتحقيق عدالته الذاتية والاجتماعية" إنهُ لمن المناسب لكل فرد في هذه الدولة أن يخلص بالولاء لإحدى قدراتها وبشكل خاص، للقدرة التي تناسب طبعه".

فالجميع يعملونَ العملَ المناسبَ لطبيعتهم، والمتناسب مع توجهات الدولة الهادفة لتحقيق إنسانية الإنسان، فيحلُ الرجلُ المناسب مكانهُ المناسب، ويحصل على ما يحتاجُ إليه، فلا وجود للطفيليين والعاطلين عن العمل، الذين يعيشون على جهد الآخرين، كذكور النحل حسب تعبير ابن رشد.

فتزول الطبقات الاجتماعية، وبزوالها يتلاشى الصراع الطبقي، وتتحقق العدالة الاجتماعية، وتتلاقحان، وبتلاقحهما تُنجب أجيالٌ سعيدةٌ، بتحقيق إنسانيتها، ويتعاونُ الجميع في مجتمع الإلفة والمحبة، لتحقيق غاية الإنسان من وجوده. يقول"فالحكام والعامة يساعد بعضهم بعضاً لتحقيق غاية الإنسان من وجوده. يقول: "فالحكام والعامة يساعد بعضهم بعضاً لتحقيق غاية الحكمة وهي الكمال الأقصى، وبذلك، يصبح الحكام قادةً" وتصبح الدولة"كالجسد الواحد" إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائرُ الجسد بالسهر. فتحافظ الدولة على وجودها على نحوِ أبديٍّ متطور"فلا يمكنُ أن تفنى".

وتتوجه الجهود لتحقيق الغاية القصوى للوجود الإنساني. وهنا نتساءل مع ابن رشد، ما الغاية القصوى لوجودنا؟... يجيب ابن رشد"غاية الإنسان- ككائن طبيعي- أن يرقى إلى الوجود الذي يلائم

طبيعته[٢٢]" فإذا كانت كافة الموجودات الطبيعية تتحرك من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فهي في صيرورة مستمرة نحو الكمال، فحري بالإنسان-وهو أرقى الكائنات- أن يتحرك لتحقيق كماله، بامتلاكه الفضائل الإنسانية.

وهنا يصنف الفضائل الإنسانية إلى"فضائل صنائعية، وفضائل علمية، وفضائل أخلاقية، تتوافق مع قواه الطبيعية، الغاذية، والغضبية، والعقلية، والاجتماعية، وتمتاز -هذه الفضائل- بعلاقتها التكاملية مع بعضها"إن الفضائل الإنسانية موجودة من أجل بعضها لتحقيق الفضيلة القصوى. والسعادة القصوى"[٢٣]. ويحدد الفضيلة القصوى، والتي هي غاية الإنسان من وجوده، تبرز عظمته كعالم نفس واجتماع، وكفيلسوف حكيم، يقول: "إنّ الإنسان- وإنْ كان موجوداً من قبل عللٍ كثيرةٍ- فإنّ علته التي هو بها موجود بذاته هي: إنسانيته، لأنه إنسان بذاته"[٢٤].

تلك هي الفضيلة القصوى، والكمال الأقصى، والغاية القصوى، التي يسعى الإنسان لتحقيقها، وهي ممكنة التحقق.

وقد استطاع ابن رشد أن يرسم وبوضوح معالم الطريق، والشروط المحققة لهذه الغاية، بشكلٍ واقعي، وبالعلاقة مع المقدس، كفضيلة أخلاقية تدرك بالشوق العقلي، وبذلك تتشبه صورة الإنسان بالصورة الإلهية. يقول: "إنّ المحرك الأول الغير متحرك؛ إنما هو محرك من جهة ما هو بالفعل، والمتحرك هو متحرك من جهة ما هو بالقوة التي فيه لأن يتحرك"[٢٥] فيستكمل الإنسان ذاته أخلاقياً- اجتماعياً، وتتحقق الآية الكريمة: "إن الله لا يغير ما بقومٍ، حتى يغيروا ما بأنفسهم".

بهذا، نخلص إلى القول: أن ابن رشد قد تلمّس أسباب التناقض في المجتمع، بين رايات الإنسانية والوجود الاجتماعي، ورأى أنّ مهمة الفلسفة هي: تحقيق الذات الإنسانية، وذلك بإلغاء هذا التناقض عبر تنشئة الأجيال ضمن وجودٍ اجتماعي، أُلغيت فيه الشروط الموضوعية والذاتية لتكوين الأنانية، وإيجاد ذاتٍ إنسانية اجتماعية متكاملة، تعمل على استكمال ذاتها، من خلال استكمال ذوات الآخرين، بنشاطٍ عملي- نظري- أخلاقي، خاضعٍ لتقويم وتقييم مستمرين على نحو غائي، بالعلاقة مع المقدس، وبذلك تتحقق إنسانية الإنسان في وجوده الإنساني.

□

---

[٢٢] المصدر السابق، ص١٩٢.

[٢٣] المصدر السابق، ص١٩٠.

[٢٤] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج٢، ص٦٣٦.

[٢٥] ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعي- ست رسائل- مطبعة حيدر آباد، ص١١٧.

## ☐ المصادر المعتمدة في البحث:

١- تلخيص السماع الطبيعي، رسائل ابن رشد، مطبعة حيدر آباد الدكن،، ط١ عام ١٩٤٧.

٢- تفسير ما بعد الطبيعة، أربعة أجزاء- تقديم وتحقيق موريس بويج، بيروت، أعوام ١٩٣٨- ١٩٤٢- ١٩٤٨- ١٩٥٢م.

٣- تلخيص كتاب النفس، رسائل ابن رشد، مطبعة حيدر آباد- الدكن- عام ١٩٤٧.

## ☐ المصادر الأجنبية:

1-ROSENTAL, E, T, J.
"AVERROES COMMENTARYON." "PLATO,S REPUBLIC CAMBRIDGE, AT THE UNIVERCITY PRESS, 1969.

☐☐☐

# الفلسفة الرشدية بين اجتهاد العقل وارتداد القلب

حسين حموي

**ليس** غريباً، ولا طارئاً، أن يكون التاريخ البشري على هذه الشاكلة من الاختلاف، والتنوّع؛ فمن طبائع البشر أن يختلفوا في آرائهم، ومبادئهم، لأن مردّ ذلك الاختلاف ناتج عن اختلاف اجتهادات عقولهم، وتربيتهم، وأخلاقهم. ولا غضاضةَ في ذلك فمن حق أي إنسان حباه الله نعمة العقل، أن يعبّر عن رأيه وأن يجتهد فيما يراه صواباً وحقاً، فإن أصاب فله أجران، وإن لم يصب، فله أجر سلامة النيّة، وحسن الطويّة، وطيب المسعى. ومن حق الإنصاف، واحترام الرأي الآخر علينا، أن نكون أكثر مرونة، وتسامحاً مع أولئك المجتهدين، ولا سيما الفلاسفة منهم الذين قد يذهبون مذاهب شتى في آرائهم؛ فيخالجنا الشك بأنهم متطرفون جداً في أفكارهم، وربما أشرنا إليهم بإصبع الاتهام، على أنهم خارجون على الشريعة، مارقون في الدين إلى ما هنالك من اتهامات ما أنزل الله بها من سلطان، ولربما كانت تلك الأحكام جائرة بحق معظمهم، أو ربما كان من نسفه عليه حكمته، واجتهاده، أقرب منا إلى الحكمة. والصواب. فالاعتقاد بأن كل رأي يخالفنا في منطلقاته الفلسفية أو الدينية خطأ لعمري هو الخطأ بعينه. فالصواب أن نترك فسحة لابأس بها للآراء، والنظرات الأخرى التي لا تنسجم مع أفكارنا ونظراتنا، مؤمنين، ومقتنعين أن الاختلاف رحمة بين العباد، وأن العقول من طبعها التباين، والاختلاف، وأن لكل إنسان رأيه، وقناعته، ومذهبه، واجتهاده، وأن الكمال، وإدراك العلوم والمعارف كلها من خصائص القدرة الإلهية وحدها، و "أن العلم، والفلسفة، والأدب، إنما هي مثل النور، والهواء، والأرض، والماء، نعمٌ ونفائس مشتركة بين الجميع، وليست ملكاً لفريق دون فريق، ليجوز احتكارها احتكار البضائع"(١)، وليس أحدٌ وصياً على أحد.

إن تراثنا العربي زاخرٌ بالحركات الفكرية، والاجتهادات الفلسفية، بعضها كان تنويرياً، وبعضها كان نضالياً، وبعضها الآخر كان معرفياً، وفي الوجه المقابل، كان هناك، حركات، وفلسفات مناقضة، وقد تباينت الأحكام حول هذه الحركة أو تلك، وحول هذه الفلسفة أو تلك في السياق التاريخي لكل حركة أو فلسفة، وكشفت الأيام صحة بعض الأحكام، وعدم صحة بعضها الآخر، ما يهمنا في هذا السياق أن فكرنا العربي، وفلسفتنا العربية الإسلامية التي طُعّمت بالثقافات الأخرى، ولا سيّما

اليونانية، والفارسية، والهندية، وأن الاجتهادات العقلية التي أنتجها الإنسان العربي في مراحل تاريخية متباينة أيضاً، أدّت في معظمها دوراً تنويرياً بارزاً في الجانب المعرفي، والفلسفي، والديني، وعلى الرغم مما أثّرت به، وأثارته من جذل في الواقع الذي كان سائداً آنذاك؛ فقد أثّرت، وأسهمت في إغناء الفلسفات والثقافات الأخرى بكل جديد. وضروري لتنوير العقل البشري. ولم تكن الفلسفة الرشدية إلا واحدة من هذه الفلسفات التي أدّت دوراً تنويرياً واضحاً في الثقافة العربية الإسلامية، وفي الثقافات الأخرى.

## من هو ابن رشد؟

***هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد.***

ولد في مدينة قرطبة بالأندلس سنة(١١٢٦ م) (٥٢٠ هـ)، وتوفي في أول دولة الناصر، في ١١ ديسمبر سنة(١١٩٨ م) (٥٩٥ هـ) في مراكش وحمل جثمانة من مراكش إلى بلاد الأندلس على ظهر جمل، حيث وُضع الجثمان في ناحية، ووضعت في الجهة الأخرى مؤلفاته من الكتب والمخطوطات.

وكانت أسرة ابن رشد من أكبر الأسر في الأندلس، وقد أسسها جدّه(محمد بن رشد) الذي كان قاضياً في قرطبة، وكان هذا الجد مالكيّ المذهب، وهو ذو شأن عظيم في القضاء والسياسة، يقصده الناس من جميع أقاليم الأندلس، وبلاد المغرب ليحتكموا إليه، ويُفتي إليهم.

وقد جمع(ابن الفرّان) شيخ الجامع الكبير في قرطبة، فتاوى هذا القاضي في كتاب خطي، موجود الآن في مكتبة باريس، وقد نقل إليها من(دير سان فيكتور) في أسبانيا، ويقول الذين طالعوا هذا الكتاب، أنهم وجدوا فيه أساساً لأفكار ابن رشد الفيلسوف حفيده، في الاتفاق بين الفلسفة والشريعة، وغير ذلك. والمؤرخون يسمّون هذا القاضي في كلامهم(الجد) ويسمون نجله أحمد والد ابن رشد الذي خلف أباه في قضاء قرطبة(الابن) ويسمون ابن رشد الفيلسوف الذي بلغت شهرته الآفاق في زمانه وبعد رحيله(الحفيد).

((درس في صغره الفقه، والأصول، وعلم الكلام على يد أبي القاسم بن بشكوال، وأبي مروان بن مسرّة، وأبي بكر بن سمحون، وأبي جعفر بن عبد العزيز، وهم أعظم فقهاء الأندلس في ذلك الزمان، غير أن عقله المطبوع على طلب الحقيقة وحب التوسع في العلم، لم يكتف بذلك، فأقبل برغبة شديدة، ونشاط عظيم على درس الطب، والرياضيات، والفلسفة، وقد أخذ الطب عن أبي جعفر هارون، ومنهم من يذهب إلى أنه أخذ أيضاً عن الحكيم(ابن باجا) أعظم فلاسفة الأندلس قبل ابن رشد- ولكنّ هذا الأمر- لم يثبت، ولا دليل عليه، سوى أن ابن رشد، يتكلم في كتبه على هذا الفيلسوف الكبير بكل احترام ورعاية، ولما شب ابن رشد؛ صار صديقاً لجميع علماء عصره، وكان بينه وبين الفيلسوف(ابن طفيل) مودة، واتصل بأسرة(بني زُهر) التي اشتهرت بالعلماء الذين نبغوا منها))(٢) ولا سيما في عصر الخليفة الحكم الذي يسمى بالعصر الذهبي لكثرة حبّه للعلم والعلماء، حيث خلفه من

بعده ابنه هشام الذي ثار عليه الحاجب المنصور، واغتصب منه السلطان، ورغبة منه في تقوية عرشه، وإضعاف أنصار هشام، فقد ضيّق على أهل العلم، والمشتغلين بالفلسفة، ومنع جميع الكتب الفلسفية، والفلكية التي تحمل آراء جديدة، واجتهادات إضافية على ما جاء به السابقون، لا بل وصل به الأمر إلى جمع تلك الكتب، وإحراقها في ساحات قرطبة، مما اضطر بعض الفلاسفة إلى الاختفاء عن الأنظار، وإلى تهريب كتبه خارج البلاد، أو إخفائها عن أقرب الناس إليه. وفي خضم هذا الاضطهاد والحصار على المشتغلين بالعلم والفلسفة والأدب، ظهر الأمير الخليفة عبد المؤمن، فقرّب رجال الفكر والعلم والأدب والفلسفة والفقه من بلاطه، وأجزل لهم العطايا والهبات، مما جعل العديد من هؤلاء الفلاسفة يعيشون في كنفه وحمايته، وكان من أبرز أولئك الفلاسفة الذين اجتمعوا في بلاطه: (ابن زهر، وابن باجه، وابن طفيل، وابن رشد)، وبعد وفاة عبد المؤمن خلفه الأمير يوسف الذي كان محباً للعلم، ومجلاً للفيلسوف ابن طفيل الذي بوأه منزلة رفيعة في قصره، وكان ابن رشد صديقاً حميماً لابن طفيل، فسعى مع الأمير كي يكون قريباً منه، وكان له ذلك بعد أن امتحنه الأمير، واكتشف نباهته، ونبوغه، فأسند إليه قضاء إشبيلية عام(٥٦٥ هـ- ١١٦٩ م) وفي عام (٥٦٧ هـ- ١١٧١ م) عاد إلى قرطبة، وبدأ بشرح أفكار أرسطو شرحاً مستفيضاً، وكان يتنازعه في حياته عاملان"عامل منصبه في القضاء، وعامل التأليف، ولذلك قال في كتابه: (مختصر المجسطي.) "إنه يشبه رجلاً اتصلت النار بمنزله، فأخذ يخرج منه أهم أثاثه شيئاً فشيئاً" وقد أراد بذلك التعبير عن ضيق وقته، وعدم مقدرته على الانقطاع للتأليف"(٣).

وفي عام(١١٧٩ م) انتقل إلى إشبيلية، وفي عام(١١٨٢ م) استدعاه الأمير يوسف إلى المغرب، وجعله طبيبه الخاص مكان ابن طفيل، وولاه منصب قاضي القضاة في قرطبة، المنصب الذي كان جده، وأبوه قد حازا عليه في حياتهما. وعند بلوغ ابن رشد هذه المنزلة العالية لدى الأمير يوسف، وأصبح في ذلك الزمان سلطان العقول والأفكار، لا رأي إلا رأيه، ولا قول إلا قوله، تكاثر حسّاده عليه، ولا سيّما أولئك الذين كانوا يطمحون بالوصول إلى منزلته، ولم يتمكنوا من ذلك، فوشوا به لدى الخليفة(يعقوب المنصور) بأنه يجحد القرآن، ويعرّض بالخلافة، فجعلوه يحقد عليه، ويكفّره، وينفيه، وليس الوحيد الذي أودى به الحسد، ولن يكون الأخير، فثمة رجال عظام كُثر في التاريخ (فلاسفة، وعلماء، وفقهاء) ذهبوا ضحيّة الجهل والحسد. لقد استطاع هؤلاء الحسّاد أن يؤلبوا قلب الخليفة المنصور وأن يوغروا صدره عليه، وعلى أكثر الذين كانوا يشتغلون بالفلسفة معه، ومما زاد الموقف حرجاً، إثارة المقربين، وأولئك الحسّاد عواطف الشعب في كل مكان على ابن رشد وتلامذته، مما اضطر المنصور!) أن يجمع أكابر فقهاء قرطبة، ويعقد مجلساً لقراءة كتب ابن رشد، فحكموا عليه بأنه مرق من الدين وأنه استوجب لعنة الضالين، فأمر الخليفة بنفي ابن رشد إلى بلدة(اليسانة) (وهي بلدة قريبة من قرطبة سكانها من اليهود)، وتفرّق تلاميذه أيدي سبأ، وبعد نفي المنصور ابن رشد وبعض أنصاره أمثال أبي جعفر الذهبي، ومحمد بن إبراهيم قاضي بجاية، والقاضي أبي عبد الله بن إبراهيم الأصولي، وأبي الربيع الكفيف، وأبي العباس، أصدر منشوراً في الأندلس والمغرب

كتبه كاتبه أبو عبد الله بن عباس لمنع الفلسفة، وكتبها، وتحذير الناس منها، ننقل بعض المقاطع منه عن الأنصاري المؤرخ العربي الذي نقل مجمل السيرة الذاتية لهذا الفيلسوف، وجميع أحداث عصره، جاء فيه: "قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأقرّ لهم عوامهم بشغوف عليهم في الافهام، حيث لا داعي يدعو إلى الحي القيوّم، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم، فخلدوا في العالم صحفاً مالها من خلاق، مسوّدة المعاني والأوراق، بعدها من الشريعة بعد المشرقين، وتباينها تباين الثقلين.، يوهمون أن العقل ميزانها، والحق برهانها، وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقا، ويسيرون فيها شواكل وطرقا.. الخ".

وأخذ بعض الشعراء يهاجمونهم، ويترنمون بذكر نكبتهم فمن ذلك ما قاله الحاج أبو الحسين بن جبير:

| | |
|---|---|
| الحمد لله على نصره | لفرقة الحق وأشياعه |
| كان ابن رشد في مدى غيّه | قد وضع الدين بأوضاعه |
| فالحمد لله على أخذه | وأخذ من كان من أتباعه |

ولم يدم النفي طويلاً، فقد عفا عنه وعن جماعته المنصور، فعادوا إلى سكناهم الأولى، غير أن ابن رشد لم يعش بعد العفو إلا سنة واحدة حيث توفي سنة(٥٩٥ هـ) في مراكش، فدفن في جبّانة(باب تاغزوت) في المغرب ثم حمل إلى قرطبة مسقط رأسه فدفن بها في روضة سلفه(بمقبرة ابن عباس) كما توفي في السنة ذاتها ابن زهر، وابن البيطار، وكان قد سبقه إلى دار البقاء ابن طفيل، وعدد غير قليل من الفلاسفة والعلماء، وبانطفاء تلك القناديل المضيئة في سماء الأندلس خبا، وناس نور الفلسفة والعلم أمداً طويلاً.

## مؤلفاته:

معظم الباحثين يؤكدون أنه كتب حوالي عشرة آلاف ورقة، جمعها في مؤلفات متعددة الاتجاهات والمضامين، بعضها فلسفي، وبعضها طبي، وبعضها فقهي. وقد روى أحمد بن أبي أصيبعة أسماء هذه المؤلفات على النحو التالي: (كتاب التحصيل) جمع فيه اختلاف أهل العلم مع الصحابة والتابعين، وتابعيهم، ونصر مذاهبهم، وبين مواضع الاحتمالات التي هي مثار الاختلاف. (كتاب المقدمات) في الفقه (كتاب نهاية المجد) في الفقه أيضاً(كتاب الكليات) و(شرح الأرجوزة المنسوبة!) إلى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا في الطب)(كتاب الحيوان)(جوامع كتب أرسطو طاليس) في الطبيعيات والإلهيات(كتاب الضروري) في المنطق ملحق به تلخيص كتاب أرسطو طاليس، وقد لخصها تلخيصاً تاماً مستوفياً تلخيص الإلهيات لنيقو لاوس. (تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة) لأرسطو طاليس(تلخيص كتاب الأخلاق) لأرسطو طاليس. وكذلك تلخيص(كتاب البرهان، وكتاب السماع الطبيعي لأرسطو

طاليس. (شرح كتاب السماء والعالم، وشرح كتاب النفس) لأرسطو طاليس (شرح كتاب الاسطقسات)لجالينوس. (تلخيص كتاب المزاج)لجالينوس، وكذلك تلخيص (كتاب القوى الطبيعية، وكتاب العلل والأعراض، والتعرّف، والحميات، والأدوية المفردة، والنصف الثاني من كتاب حيلة البرء)لجالينوس. و(كتاب تهافت التهافت) يردّ فيه على كتاب التهافت للغزالي(كتاب منهاج الأدلة في علم الأصول) كتاب سماه(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) (المسائل المهمة على كتاب البرهان) لأرسطو طاليس(شرح كتاب القياس، ومقالة في العقل) حول هل يمكن العقل الذي فينا وهو المسمى بالهيولاني أن يعقل الصور المفارقة بآخره أولا يمكن؟ ذلك هو المطلب الذي كان أرسطو طاليس وعدنا بالفحص عنه في(كتاب النفس) مقالة في أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم، متقارب في المعنى. مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس. بجهة نظر أرسطو فيها، ومقدار ما في كتاب من أجزاء الصناعة الموجودة في كتب أرسطو طاليس، ومقدار ما زاد الاختلاف في النظر يعني نظريهما. مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان، مقالة أيضاً في اتصال العقل بالإنسان. مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيل، وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات. كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سيناء مسألة في الزمان. مقال في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم، وبرهانه في وجود المادة الأولى، وتبيين أن برهان أرسطو هو الحق المبين. مقالة في الرد على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات إلى محكه على الإطلاق، وممكن بذاته، وإلى واجب بغيره، وواجب بذاته. مقالة في المزاج. مسألة في نوائب الحمى، مقالة في حميات العفن. مسائل في الحكمة. مقالة في حركة الفلك. كتاب في ما خالف أبو نصر لأرسطو في كتاب البرهان من ترتيبه، وقوانين البراهين والحدود، مقالة في الترياق.

وقد روى الذهبي جميع هذه الكتب، والمقالات، والمسائل مضيفاً إليها(جوامع سياسة أفلاطون)، (ما يحتاج إليه من كتاب إقليدس في المجسطي). بالإضافة إلى(مختصر المجسطي)، (تلخيص الآثار العلوية) (كتاب نهاية المقتصد وغاية المجتهد) في الفقه. (كتاب المناهج في أصول الدين) (شرح مقالة الاسكندر في العقل) (مقالة في المقول على الكل) (مقالة في المقدمة المطلقة) (شرح عقيدة الإمام المهدي) (كلام له على الكلمة والاسم المشتق) (مقالة البذور والزرع) (مقالة في الوجود السرمدي والوجود الزماني) إننا ونحن نتتبع هذه المؤلفات التي كتب معظمها باللغة العربية، وقليل منها بالعبرية، واللاتينية؛ نجد أنها تتمحور حول الطب والفلسفة ولن نستطيع في دراسة واحدة أن نحيط بأبعاد هذه الفلسفة لذلك نكتفي بالإشارة إلى أهم النقاط التي ارتكزت عليها فلسفة هذا الفيلسوف العربي الذي ضاعت، وأحرقت معظم مؤلفاته، ولم يصلنا منها إلا القليل القليل، مثله مثل غيره من الفلاسفة والعلماء.

## أهم السمات المميزة للفلسفة الرشدية؟

إن الأسلوب الذي اتبعه الباحثون في قراءة التراث العربي، ولا سيّما التطور الفكري والفلسفي فيه، في الأغلب الأعم، كان أسلوب قراءة النتاج الفكري الشخصي لمبدعي تلك الأفكار، دون النظر إلى أية علاقة لهؤلاء الأشخاص بظروف العصر الذي عاشوا فيه، ولا بخصائص المجتمع والعلاقات الاجتماعية السائدة فيه، ولا بأهمية السياق التاريخي في الكشف عن تلك العلاقات أي((دون النظر إلى صلة العملية الفكرية بعملية التفاعل بينها، وبين مجموعة من العلاقات الاقتصادية، والاجتماعية والسياسية، والتاريخية))(٤). لاشك أن هذا الأسلوب يقترب من المثالية والسطحية، أكثر من اقترابه من المنهجية، والواقعية، والعمق. فقراءة حياة الأشخاص، وسيرهم الذاتية، وأفكارهم، وآرائهم، غاية في الأهمية، لكنها لا يمكن أن تنفصل عن الواقع الذي يعايشونه(زمكانيا) فهناك علاقة جدلية، تبادلية، بين الفرد والمجتمع، داخلياً، وخارجياً في السياق التاريخي لحركة التطور، وهناك في الوقت ذاته حوارات، وتأثيرات بين الثقافات، والحضارات، تدخل في نسيج التكوين الفكري، والفلسفي لتلك الشخصيات. ونحن حين نحاول الدخول إلى عالم ابن رشد الفلسفي؛ لابدّ لنا من قراءة هذا التأثر على الصعيد الداخلي بين من سبقوه من الفلاسفة والمفكرين العرب المسلمين، وغير العرب المسلمين في حضارات، وثقافات أخرى، كاليونانية، والفارسية، والهندية، وبعض الباحثين ينظر إلى((علاقة التبادل بين ثقافات الشعوب، بعضها مع بعض، نظرة ميكانيكية صرفة، يكتفي بأن تنتقل ثقافة شعب إلى شعب آخر، بوسيلة ما، لكي تسيطر على تفكير الشعب الذي انتقلت إليه، ولكي تنفي السمات الخاصة لثقافته، وتطبع هذه الثقافة بطابع سماتها هي، أي سمات الثقافة الخارجية الوافدة))(٦).

في ضوء هذا الفهم؛ نستطيع أن ندخل إلى رحاب الفلسفة الرشدية، ذلك أن ابن رشد يتوضح تأثره الكبير بالمعتزلة، وبالثقافة اليونانية، فالمعتزلة اعتمدوا الاتجاه العقلي في منهجهم، وقد طعن خصوم المعتزلة بما طرحوه من أفكار، وألحقوا بتلك الأفكار كثيراً من التشويه والتحريف(٨). كما خاصم كثير من العلماء والفقهاء كابن تيمية، وابن صلاح، وابن قيم الجوزية، والصنعاني، والسيوطي، وغيرهم كثيرون، وحاربوا الفلسفة بسلاح الفلسفة نفسها. ويعدّ ابن رشد أكثر هذه الشخصيات إثارة للجدل، فهو رجل الفكر والممارسة، وفلسفته محيّرة حقاً: هل هي فلسفة مادية إلحادية صرفة كما يرى فريق من الباحثين؟ أم هي فلسفة إيمانية مثالية إسلامية تقوم على التأويل؟ كما يرى فريق آخر، أم هي فلسفة توفيقية تؤالف بين الدين والفلسفة، وتقيم نوعاً من التوازن بين العقل والقلب؟ كما يرى آخرون. إننا كلما تعمقنا في دراسة هذا الفيلسوف؛ نكتشف مكانته العلمية والتاريخية والفلسفية في عصره، وفي العصور التي تلت عصره، ويبرز أمامنا((فيلسوفاً يرتدي الحديث عنه أهمية استثنائية، ذلك بفضل التحام فكر ابن رشد، بممارسته لهذا الفكر، مع ما يتضمنه هذا من مواقف صلبة في وجوه الكثيرين من أعداء الفكر العقلاني المتنوّر الذي دعا ابن رشد إليه، فأصابه في سبيله ما أصابه، من اضطهاد، ونبذ، وتشويه سيرة))(٨). يرى(تراختن برغ) أن ابن رشد يتلاقى مع ديكارت في بعض تصوراته وأفكاره، ولا سيّما حول الماهيّة الإلهية حيث يقول ابن

رشد(بأن الله مصدر للمادة في نهايتها لا في بدايتها)، أي أنه يعتبر الله غاية لها، على نحو ما يقول أرسطو حين يميز العلّة الفاعلة من العلّة الغائية أن ابن رشد يحاول تفسير المادة تفسيراً فيزيائياً، أي أن المادة تشكل ذاتها، وتوجد الكائنات الحية بوساطة الحرارة، فإذا زالت الحرارة؛ زالت هذه الكائنات، وقد انتقلت هذه الفكرة الرشدية إلى الفيلسوف الإيطالي(برناردينو تيليزيو) (١٥٠٨– ١٥٨٨ م) الذي تبنى نظرية ابن رشد بأن الحرارة سبب تحول المادة الجامدة إلى مادّة حيّة. إن عقل العالم عند ابن رشد قانون، وهو قانون ضرورة. وهنا يتساءل تراختن برغ: هل عقل العالم ماهية؟ أم ليس بماهية؟ ثم يجيب: إنه ليس بماهية عند ابن رشد، بل ضرورة، لأنه يفصل مفهوم العقل عن مفهوم الروح(النفس)، فيقول ابن رشد: "إن العقل ملازم لكل موجود، فالعالم معقول، لأنه يخضع للقوانين، والله لا يتدخل في شؤون العالم؛ لأن العالم معقول بحد ذاته، بمعنى أنه ضرورة(سببية)، هذا يعني أن ابن رشد ينفي مقولة(الغزالي) الظرفية"(٩) إن ابن رشد في تصوّره الخاص، والفلسفي للذات الإلهية، وعلّة الوجود، والمؤثرات الفاعلة في هذا الكون، يتجاوز جميع المناطق المحرّمة أمام تفكّر العقل الإنساني، وقدرته على تخطي جميع الحواجز التي تحول دون حرية ذلك التفكّر، فهو يقدم لنا الذات الإلهية على أنها"عقل محض، وعلم خالص"(١٠) فيتحدث عن أن الفلاسفة لما رأوا أن النظام الموجود ها هنا في العالم، وأجزائه، هو صادر عن علم متقدم عليه، قضوا"أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أفاده أن يكون موجوداً، وأنه يكون معقولاً، وهذا بعيد عن المعارف الإنسانية الأولى، والأمور المشهورة، بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه، بل للكثير من الناس"(١١) ويقول ابن رشد في وجود علة هذا الوجود: "إذا وجدت موجودات ليست في مادة؛ وجب أن يكون جوهرها علماً أو عقلاً"(١٢). وبعد هذا التصوّر للذات الإلهية التي يراها ابن رشد متحققة في العقل المحض، نجده يرى هذا الوجود لهذه الذات قائماً ومتحققاً في تركب أجزاء الوجود وذلك عندما يقول: "فإن كان الأول، سبحانه، علة تركب أجزاء العالم التي وجودها في التركيب، فهو على وجودها ولابد، وكل من هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له"(١٣) كما أن ابن رشد يتصور هذه الموجودات متحركة بفعل الذات الإلهية وليس بسواها، وذلك عندما يقول: "وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة: فمُعطى هذه الحركة هو فاعل الأجرام السماوية"(١٤) فالعالم لا يتم وجوده إلا بالحركة، وهنا يلتقي مع قول ديكارت: "بأن الله مصدر الحركة" وهذا يؤكد مرة أخرى أن"الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم، وأنه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم"(١٥). فكيف يتهم بالجحود، والإلحاد من يؤمن بهذه الذات الإلهية هذا الإيمان؟

كما يقدّم لنا ابن رشد مفهوماً جديداً عن معنى العالم بين القدم، ومعنى العالم المحدث، في إطار الخلق، والفعل حيث يقسم الوجود إلى"وجود بالقوة، وهو الممكن، ووجود بالفعل، وهو مرتبة في الوجود تلي الوجود بالقوة، وعندما يرى أن الفعل والخلق ليس شيئاً آخر غير الانتقال بالموجود من مرحلة الوجود بالفعل أي أن هناك دائماً وأبداً وباستمرار أشياء توجد، وأشياء تُقدم أو تتحول، ومن ثم فإن الفاعل، والمحدث هنا هو(فاعل ومحدث) باستمرار، لا كما يتصوره الأشاعرة أنه قد خلق العالم

من العدم مرة واحدة، ودفعة واحدة ثم فرغ من ذلك"(١٦) وأكثر ما يتوضح في منهج ابن رشد اقتران القول بالعمل وفي ذلك يقول: "إنما تكون الأقاويل التي يحث بها على السنن مقنعة، إذا كان المشيرون بها ذوي صلاح، وحسن فعل، حتى تكون هذه الأشياء المذكورة، هاهنا معلومة لنا، وموجودة فينا، فإنه إذا وجد فينا الخلق الذي نحث عليه؛ كان قولنا في الحث عليه أشد إقناعاً"(١٧) وقد تجلت هذه السلوكية التطبيقية لآرائه وأفكاره في نظريته في المعرفة، وفي موقفه من السياسة، وفي نظريته في الحرية، وفي موقفه من المرأة. ففي نظريته للمعرفة يؤكد على أن العلوم والمعارف إنما تتطور، وتتغير بتغيّر الموجودات الموضوعية، وذلك قوله: "إن علمنا معلول للمعلوم به، فهو مُحْدَثٌ بحدوثه، ومتغير بتغيّره"(١٨) فهو يرى أن المعارف تكتسب بتأثير الأشياء المادية على الحس، ومن خلال قوانين التطور والصيرورة التي تحكم العالم على أساس العقل، وهو هنا يلتقي مع هيغل في أن"العقل عند كليهما قانون ضرورة، وأن ذلك اعتراف بوجود الضرورة في العالم، أي أن العالم معقول، أي أنه يجري وفق قوانين عقلانية"، وقد كان موقفه من السياسة جزئياً وواضحاً، يبدو ذلك جلياً في مواقفه، وفي مؤلفاته ولا سيّما في كتابيه(شرح جمهورية أفلاطون) و(جوامع سياسة أفلاطون)

وقد صنفها في أربع مجموعات:

- *السياسة الجماعية*
- *وسياسة الخسّة*
- *وسياسة جودة التسلط*
- *وسياسة الوحدانية*

ثم هو يرى أن الغائية التي تقصد إليها السياسة هي مصلحة الجماعة، وليست مصلحة الفرد وفي ذلك يقول: "وهذه السياسات كلها المقصود بالسنن الموضوعية فيها، إنما هو المدنية، والكل لا الشخص"(٢٠) وفي هذا الاتجاه الحاسم الواضح يختلف عن الفيلسوف المتصوّف الشيخ محي الدين بن عربي(١١٦٥- ١٢٤٠ م) الذي كان رياضياً مرناً في مواقفه وآرائه، يتجلى ذلك في قوله: (٢١)

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

وقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

كما يقول أيضاً مؤكداً على هذه المرونة، والشمولية في الإيمان:

عقد الخلائق في الإله عقائدا ... وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

أما في مجال الحرية وموقفه منها، فقد كان يؤمن إيماناً مطلقاً بحرية الاختيار، ويؤكد على حرية الإنسان، فهو صاحب القرار الفصل(الأول والأخير) في تسيير أعمال، واختيار شكل حياته، وتاريخه، وكان يعلن رفضه لتيار(الجبر) الذي يجرّد الإنسان من قدرته على الاختيار، والفعل، وينسب أفعاله إلى الله، وهو يفرق ما بين"الإرادة المنبعثة من داخل الإنسان، والصادرة عن شوق للفعل أو الترك، نابع من تخيل أمر ما أو تصديقه، وبين تحقيق هذه الإرادة في الواقع والتطبيق، فالإنسان حر مختار في الإرادة، أما تطبيق الإرادة، وفعل المراد، فهو محكوم بما يحيط بالفاعل من ظروف موضوعية، وحقائق مادية في الحياة"(٢٢). أما نظرته إلى المرأة، وموقفه منها، فقد كان متقدماً جداً نادراً يصل أحدٌ إلى هذا المفهوم التحرري للمرأة بذلك العمق والنضوج. فهو يرى أن للإنسان رجلاً كان أو امرأة"طبيعة واحدة" وأن الاختلاف بينهما إنما هو في"الدرجة" فقط، وأنه إذا كانت هذه الاختلافات في الدرجة، قد جعلت للرجل امتيازاً في بعض المجالات؛ فإنها قد جعلت للمرأة ميزات تفوقت بها عليه في أنحاء أخرى، وذلك عندما يقول: "وتختلف النساء عن الرجال درجة لا طبيعة، وهن أهل لكل ما يفعل الرجال من حرب وفلسفة... الخ. ولكن على درجة دون درجتهم، وهن يفقنهم أحياناً كما في الموسيقى"(٢٣).

إن معظم الدارسين والباحثين الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة الرشدية يؤكدون أنه صاحب مذهب عقلي، استمده عن أرسطو، وعن أسلافه؛ من قدريين أوائل، ومعتزلة، وفلاسفة، كالفارابي، وابن سينا، وابن طفيل، وابن باجه وغيرهم، فاستوعب أفكارهم، وتجاوزها في عدة مسائل، تخص المجال المعرفي، والوجودين الطبيعي، والاجتماعي، والإلهيات، وبهذا كما يقول الباحث الدكتور عمار عامر: "كان الوريث الشرعي لأرسطو، ولأسلافه الأوائل من المفكرين العرب المسلمين، حيث بلغت الفلسفة الإسلامية ذروتها على يديه، إذ أن الغائية بشكل عام، والإنسان منها بشكل خاص، ليست مسألة معرفية، أو مصطلحاً فلسفياً يحمل معنى معرفياً مجرداً، بقدر ما هي مشكلة واقعية عملية تخص التطوّر التاريخي عامة"(٢٤). لقد استطاع ابن رشد أن يستنطق الواقع وأن يسبر أغواره، ويتعرّف على مشكلاته، ويطرح مقولاته الفلسفية التي تحمل بين ثناياها الحلول المناسبة، وبذلك استطاع أن يجعل من الواقع موضوعاً لذاته الفاعلة(ممارسة وفكراً) وبذلك تصبح الغائية الإنسانية ليست مفهوماً نظرياً، وإنما واقع موضوعي مصاغ(ذاتياً واجتماعياً) ومن خلال دراسة الفلسفة الرشدية في هذا السياق الذاتي والموضوعي، النظري، والتطبيقي الزماني والمكاني، وفي الإطار العام للفلسفة العربية الإسلامية، وخصوصية العقيدة المهدية، وما استلهمته من حكمة اليونان، وخاصة فلسفة أرسطو نستطيع استنباط الجذور البعيدة لهذه الفلسفة، واستقراء الملامح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية للمجتمع الأندلسي، والمجتمعات المجاورة التي أثّرت وتأثرت بها الفلسفة الرشدية. ونستطيع استكناه الغائية البعيدة المدى في فلسفة ابن رشد التي محورها العقل، والوعي المعرفي، والممارسة الموازية لذلك الوعي المعرفي في جميع ميادين الحياة النظرية والعملية وفي ذلك يقول ابن رشد: "إن الإنسان خُلق من أجل أفعال مقصودة به فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي

تخصه، دون سائر الحيوان، وهذه أفعال النفس الناطقة، ولما كانت النفس الناطقة جزأين: جزء عملي، وجزء علمي؛ وجب أن يكون المطلوب الأول منه، أن يوجد على كماله في هاتين القوتين، أعني الفضائل العلمية، والفضائل النظرية"(٢٥).

ثمة رأي يؤالف بين العقل والقلب في نظر ابن رشد. وقد زاوجت اللغة الهيروغليفية القديمة- كأقدم لغات العالم المكتوبة التي وصلتنا، بين القلب والعقل، فأعطت للقلب وظائف العقل إذ لم يكن للعقل اسم في اللغة المصرية القديمة غير كلمة(القلب) القديمة. وثمة آيات قرآنية، تضع القلب في منزلة العقل كقوله: "ثم تلين جلودهم، وقلوبهم إلى ذكر الله"(٢٦) وقوله: "تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى"(٢٧) وقوله: "فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم"(٢٨) ولا بد لنا من وقفة متأنية عند هذا الجانب في الفلسفة الرشدية، بالمقارنة مع اللمع الصوفية، وفلسفتها في دراسة مستقلة.

أخيراً لابد من القول: إن الوعي بحركة التاريخ، لا تتحقق إلا من خلال القراءة النزيهة الموضوعية، المنفتحة على جميع المعارف والعلوم والفلسفات التي توفر شروط الارتقاء بالوعي الإنساني الذي مازال بحاجة ماسة إلى مزيد من الدراسة، والانفتاح على الآخر، والاعتراف به، مهما يكن هذا الآخر في نظرنا ضئيلاً؛ مادام يطرح فكراً، ويحقق رؤية فلسفية جديدة تضيف ما هو ضروري، ونافع، لتطوير مجتمعاتنا، والارتقاء بوعيها وفق ما تقتضيه الحاجة الموضوعية لهذا التطور. ولن تكون دراسة الفلسفة الرشدية وغيرها من الفلسفات والأفكار الأخرى، مهما كانت مقاربة أو مفارقة لأفكارنا إلا خطوة إيجابية على طريق تحرير وعي الإنسان من جميع الترّهات التي تعيق انطلاقة وعيه، والارتقاء به إلى المستوى الإنساني اللائق به فوق هذا الكوكب المضطرب، المكتظ بالقسر، والتعسف.

□

## □ هوامش البحث

(١) ابن رشد وفلسفته: فرح أنطون، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٨٨، ص٤٩.

(٢) المصدر ذاته ص٥٩.

(٣) المصدر ذاته ص٦٢ .

(٤) المصدر ذاته ص٨٢- ٨٣- ٨٤ .

(٥) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية: د: حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، ط٤، ١٩٨١، ص٤٤.

(٦) المصدر ذاته ص٤٥ . بهذا الأسلوب الفكري، نظر الكثير من البحوث، والدراسات التي اهتمت بالفلسفة العربية الإسلامية، ولا سيما ما كتبه بعض المستشرقين الأوروبيين من الزعم أن هذه الفلسفة ليست عربية أو إسلامية إلا بقدر كونها نسخة عربية للفلسفة اليونانية التي تبناها العرب الإسلاميون، وانتسبت إليهم بكل مزاجها الفيثاغوري، الأفلاطوني، الأرسطي، الأفلاطوني المحدث. وأصل هذا الزعم يرجع إلى الفيلسوف الفرنسي(أرنست رينان) في كتابه(التاريخ العام والمنهج المقارن للغات السامية) باريس، جـ٢، ص١٠. ونجد مثل هذا الزعم عند المستشرق الألماني(شمو يلدرز) في كتاب له بعنوان(بحث في المذاهب الفلسفية

عند العرب) باريس، ١٨٤٢، ص٢- ٣ .

وقد انساق إلى مثل هذا الأسلوب في النظر إلى هذه الفلسفة بعض الباحثين العرب المحدثين، فزعم أحدهم- مثلاً- أن الروح الإسلامية، لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين، روح فلسفة بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة، وتمثلوها، واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي، وأوجدوا فلسفة جديدة، من هؤلاء الباحثين العرب المسلمين عبد الرحمن بدوي في كتابه(التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) القاهرة، ١٩٦٥، ص، حـ، ز .

(٧) توزعت مواقف الخصومة والعداء للمعتزلة في تيارات ثلاثة هي: التيار السلفي، والتيار الحنبلي، والتيار الأشعري، لمزيد من الاطلاع راجع الشهرستاني: الملل، جـ١، ص٨٤- ٨٥- ٨٧. والسيوطي: تاريخ الخلفاء، ط مصر، ص١٢٣. والسبكي: طبقات الشافعية، جـ٥، ص١١٧. وأحمد أمين: ضحى الإسلام، جـ٣، ص١٧٨- ١٨٠. والأشعري، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص٥٨٤. الاسفراييني، أبو المظفر طاهر بن محمد(٤٧١هـ- ١٠٧٨م) التبصير في الدين القاهرة ١٩٥٥، ص٤٨. د. حسين مروة: النزعات المادية، الفصل الخامس من الجزء الثاني، ص٧٦٨ .

(٨) النزعات المادية في الفلسفة العربية: د، حسين مروة، دار الفارابي بيروت، ١٩٨١م، ص١٠٠- ١٠١ .

(٩) المصدر ذاته ص١٥٤- ١٥٥ .

(١٠) مسلمون ثوار: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٧٤، ص٨٢.

(١١) نظرية المعرفة عند ابن رشد: د، محمود قاسم، القاهرة، ط١، ص٢١

(١٢) تهافت التهافت: (ابن رشد) ط١ بيروت ص٤٩ نقلاً عن مسلمون ثوار، ص٨٣ .

(١٣) المصدر ذاته ص١٠٧- ١٠٨ .

(١٤) المصدر ذاته ص٤٩- ٥٠.

(١٥) المصدر ذاته ص٦٩ .

(١٦) مسلمون ثوار: محمد عمارة، مصدر سابق، ص٩٠.

(١٧) تلخيص الخطابة: (ابن رشد) تحقيق د: محمد سليم سالم، ط١، القاهرة ١٩٦٧م، ص١٤٠- ١٤١ .

(١٨) ضميمة في العلم الإلهي(ابن رشد)، ط١، بيروت، ص١١.

(١٩) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية: د: حسين مروة، مصدر سابق، جـ١، ص١٥٥ .

(٢٠) مسلمون ثوار: (محمد عمارة) مصدر سابق، ص٩٥ .

(٢١) فصوص الحكم(ابن عربي) تحقيق ودراسة د: أبو العلا عفيفي، ط١، القاهرة، ١٩٤٦، ص٢٨٩.

(٢٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة.(ابن رشد) ص٢٢٢- ٢٣٢ نقلاً عن مسلمون ثوار ص١٠٦ .

(٢٣) ابن رشد والرشدية، ص١٧٠ نقلاً عن مسلمون ثوار ص١٠٤ .

(٢٤) مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد: (الدكتور عمار عامر، مطبعة عكرمة، دمشق، ط١، ١٩٩٨، ص١٠- ١١.

(٢٥) المصدر ذاته ص١٠٢ .

(٢٦) سورة الزمر: ٢٣ .

(٢٧) سورة الحشر: ١٤ .

(٢٨) سورة الصفا: ٥ .

□□□

# ابن رشد في السياق العلمي الأندلسي

**ميكال فوركادا**

**جامعة برشلونة.**

## ١- مدخل:

*إن إنتاجاً عظيماً كمؤلفات ابن رشد يسمح لنا بأن نحلله من جهات مختلفة. علينا أن نهتم بالعلم وفقاً لمعناه المعاصر وهو البحث عن قوانين الطبيعة (علم الطبيعة، علم الفلك، علم الحياة)، الذي يضم أيضاً علوماً تجريبية كالطب والصيدلة. وبذلك نحدد شريحة من أعمال ابن رشد يمكن أن يبدو شيئاً قليلاً إذا ماقرنّاها بميزات أخرى لأعماله، ولكن ذات أهمية قيّمة، وخاصّة في الطبّ وعلم الفلك، على كافة الأحوال. ابن رشد العالم هو نتيجة من ابن رشد الفيلسوف وليس من الممكن أن نتفهم ابن رشد تفهماً كاملاً إذا لم نتأمل في أفكاره وبحوثه عن عالم الطبيعة. لذلك لن نستطيع أن نتفهم ابن رشد العالم إذا لم نتأمل في البيئة العلمية التي أثمرته.*

*كما قلت سابقاً إن مساهمة ابن رشد في العلوم أقل أهميّة منها في مساهمته في الفلسفة وعلى الرغم من ذلك نرى أن هاتين المساهمتين تشتركان في نفس الخصوصية: كلتاهما موجودتان في قمّة التطور الطويل الغزير من تراث العلوم الأندلسية، كفيلسوف ابن رشد يشكّل غاية تطور بدأت قبل قرنين قليلاً قبل زمن الخليفة عبد الرحمن الثالث، الناصر بالله. في ذلك الحين تعرّف الأندلسيون للمرة الأولى على الفلسفة الإفلاطونية المُحدثّة وكذلك أيضاً على الفلاسفة المشرقيين. كما نجد بين علماء الأندلس عدداً كبيراً ممن اهتموا بالمنطق[1]. هذه الطريق تقود الفلسفة الأندلسية إلى أوجها على يد جيل الفلاسفة الناشطين في القرن ١٢/٦ كابن باجّة، ابن طفيل، وابن رشد. إن العالم الفلكي ابن*

---

(١) من المعروف أن أول الأندلسيين الذين اهتموا بالفلسفة وكتب مؤلفات كـ كتاب الحروف" وفقاً لمذهب الفلسفة الإفلاطونية المُحدثة كان ابن مسرة، المتوفى في سنة ٩١٣/١٢٩ إن لفكراته تؤثر على مجموعة من التوابع التي استمرت حتى نهاية القرن ١٤ من العلماء المهتمين بالمنطق، انظر Balty/ Guesdon ص ٢٢٢، ٢٢٤.

*رشد يرث تراثاً يعود قِدَمه إلى أكثر من ثلاثة قرون وهذا قد سمح للأندلسيين، ليس فقط باستيعاب علم الفلك اليوناني، إنما سمح لهم أيضاً بأن يضيفوا إليه موادَّ جديدة كذلك. في القرن ١٢/٦ مستوى علم الفلك الأندلسي يحصل على درجة التفكير التي تؤدي به إلى نقد نظام بطليموس إلى درجة تسمح لنا بأن نعتبرها محاولة في الطريق إلى ثورة علمية. بين أبطال هذه الثورة. التي لم تنجح، نجد مرة أخرى ابن باجّة، ابن طفيل وابن رشد إلى جانب العلماء الفلكيين كجابر بن أفلح أو البطروجي[٢]. في منتصف القرن ١٢/٦ كان للطب الأندلسي أيضاً ميراث قديم وفير حيث يظهر وقتئذ بعض الأطباء الأكثر أهمية في الأندلس: أبو العلاء ابن زهر وأبو مروان ابن زهر وابن رشد نفسه. لذلك نستطيع أن نؤكد أن ابن رشد يعيش في فترة هامّة جداً من تأريخ العلوم الأندلسية فيما يتعلق بالفلسفة والطب وعلم الفلك، ويلعب فيها دوراً أساسياً.*

## ٢- العلوم في زمن الطوائف:

لابد أن أصول الازدهار العلمي الأندلسي من منتصف القرن ١٢/٦ ضُرِبَت في عصر ملوك الطوائف. إلى حدّ ما، يمكننا أن نقول إن كل ماحدث في ميدان العلوم قبل القرن ١١/٥ كان مجرّد تدريب على العمل العلمي الذي قام به العلماء تحت رعاية ملوك الطوائف. من المعروف أنّه بعد سقوط الأمويين في بداية القرن ١١/٥ ، انقسمت الأندلس وتم إنشاء مراكز للسلطة في بعض المدن. ومن المعروف أيضاً أن هؤلاء الملوك الجُدد قلبّوا عيونهم في مرآة قرطبة الأموية وحوّلوا مدنهم إلى مراكز فنية وأدبية وعلمية على مثالها بحيث تم دفع الثقافة الأندلسية إلى مستوى مازال يبهر أبصارنا حتى الآن. بالنسبة للعلوم برزت ثلاث عواصم: طليطلة وسرقسطة وإشبيلية، إلى حد ما، نستطيع أن نقول إنّ هذه المدن كانت متخصّصة: طليطلة في علم الفلك والصيدلة وعلم النبت[٣]، سرقسطة في الرياضيات والفلسفة[٤] وإشبيلية في العلوم الزراعية والطب[٥]. وسنرى خلال عرضنا هذا كيف أن التراث العلمي لهذه المدن أثر في ابن رشد وكيف وصل إليه.

## ٣- تطور العلوم في عصر المرابطين:

في نهاية القرن ١١/٥، استسلم ملوك الطوائف لقوم جدد أتوا من أعماق الصحراء المغربية لكي يدفعوا المسيحيين الذين كانوا قد دخلوا طليطلة في سنة ١٠٨٥/٤٧٨ وهم المرابطون. إن هذا التغيير السياسي حول مسيرة العلوم الأندلسية وذلك لسببين: الأول: هو أنه لم يبق من العواصم الأندلسية إلا إشبيلية، وأما الثاني: فهو أن المرابطين فرضوا على الثقافة الفكرية أسلوباً جديداً، لكي ندرك ما للسبب الأول من تأثير ليس علينا إلا أن نذكر عدد المدن الأندلسية التي كانت عاصمة في مملكة

---

(٢) في مايخص هذا الموضوع انظر: Samso ١٩٩٢ ٢٢٧-٣٥٦، و Sabra ١٩٨٤.

[٣] انظر Samso 1992 ٢٦٧-٢٧٧ و ١٢٥-٢٤٩. Balty- Guesdon 1992 ٢٩٨- ٣١٤.

[٤] انظر Lomba 1987. Samson 1992 ، ص ١٢٢-١٢٦، Balty- Guesdon 1992 ٣٢٥-٣٤٢.

[٥] انظر: Samso ، ٢٧٧-٣٠٥ Balty- Guesdon 1992 ٢١٤-٢٢٤.

مستقلة، وذلك قبل سقوط طليطلة: بطليوس، طليطلة، سرقسطة، طرطوشة، بلنسية، دانية، مرسية، المارية، إشبيلية، قرطبة، غرناطة، مالقة، ناهيك عن العواصم الأخرى الأقل أهمية. وكل هذه المدن كانت تحاول، على قدر استطاعتها، أن تدعم دائرة من الشعراء والعلماء. لذلك عندما فقدت تلك المدن استقلالها ودورها كمراكز ثقافية. إما تحت حكم المسيحيين وإما تحت حكم المرابطين، انقطعت حرف كثير من الشعراء والعلماء.

أما السبب الثاني فلاشك أن مفهوم المرابطين للثقافة والعلوم يختلف عن مفهوم الطوائف. فمن جهة أولى نجد أن ملوك الطوائف، كما قلت سابقاً، اقتدوا بقرطبة الأموية وبغداد العباسية فأدرجوا الثقافة في سياساتهم الرسمية. وأما من جهة أخرى، فنجد أن المرابطين قد أهملوا الثقافة لأنهم - وكشعوب قادمة من الصحراء- لم يكتشفوا ثروة الحضارة العربية الإسلامية إلا في وقت لاحق. إضافة إلى ذلك، إن للإيديولوجية المرابطية عنصراً دينياً قوياً دفعهم إلى الارتياب والشك في العلوم ذات الأصل اليوناني (المعروفة بعلوم الأوائل) وخاصة الفلسفة (فمن المعروف أنهم لم يتقبلوا مؤلفات الغزالي وأمروا بحرقها) وكذلك علم الفلك (لارتباطه بالتنجيم).

هذا الوضع الجديد الذي قد رسمته بشكل موجز أثرّ تأثيراً عميقاً في طليطلة وسرقسطة. أما في طليطلة فكان هناك أهم مجموعة من العلماء المكرسين لعلم الفلك وذلك تحت رعاية القاضي صاعد الأندلسي. نظم صاعد مانستطيع أن نسميه اليوم فريق عمل متماسك، استطاع، في ماستطاع من الحصول على نتائج هامة، تحضير أزياح جديدة ومناسبة لعرض طليطلة، من المعروف أن صاعدت نقل إلينا ذكرى النشاط العلمي الأندلسي في "كتاب طبقات الأمم" المكتوب في سنة ١٠٦٨/٤٦٠ في هذا المصدر الأساسي يذكر صاعد أعضاء الجيل الأكثر حداثة من علماء الأندلس الذين شاهدوا في كهولتهم سقوط طليطلة ودخول المرابطين[٦]. نجد بينهم سبعة طليطليين ولكن لم يصلنا معلومات عن حياتهم في بداية القرن ١٢/٦ ماعدا اثنين منهم : الزرقالة، المتوفى في قرطبة في سنة ١١٠٠/٤٩٣ ، وإبراهيم بن سعيد السهلي الأسطرلابي الذي نجد له أثراً في بلنسية بين ١٠٨٥/٤٧٨ و ١١٠٠/٤٩٣. أما حال سرقسطة فهو يشبه حال طليطلة: فلقد اجتمعت في بلاط المقتدر بن هود والمؤتمن بن هود، دائرة أخرى من العلماء المكرسين لبعض فروع المعرفة ولاسيما الفلسفة التي حظيت على رعاية هذين الملكين العالمين. من بين الفلاسفة الناشطين المرتبطين بسرقسطة في القرن ١١/٥ وحتى نهايته أشخاص بارزون كابن غبيرول وابن العريف وابن السيد البطليوسي وابن باجة، وكذلك أشخاص ثانويين، ولكن مهمين، كمناحيم بن الفوال وحسداي بن يوسف بن حسداي والمؤتمن (أما هذا الأخير فهو من أهم رياضيي الأندلس[٧]) وعلى مثال طليطلة مابقي منهم في عصر المرابطين إلا ابن باجة (أما ابن السيد فنراه في نهاية حياته في بلنسية وهو يعلّم النحو). ومع ذلك أنجي التراث العلمي لهاتين المدينتين من هذا القطع حيث تم نقل هذا التراث إلى قرطبة وإشبيلية.

---

[٦] صاعد الأندلسي.

[٧] انظر Hogendijk, 1986, 1991 , Djebbar. 1984-1992.

## ٤- تطور العلوم في قرطبة وإشبيلية

## خلال عصر المرابطين التأهيل العلمي لابن رشد.

لا نعرف إلا القليل عن التأهيل العلمي لابن رشد. إن المصادر التأريخية لا تعطينا معلومات كثيرة حول تأهيله في مجال الطب، وتعطي أقل من ذلك حول مجال الفلسفة والعلوم الأخرى[٨]. في الواقع، يلفت نظرنا أن يكون ابن رشد طبيباً وفيلسوفاً مع أنه ولد في كنف العلوم التشريعية: من المعروف أن أهم الفقهاء المالكيين في الأندلس خلال القرن ٥/١١ خرج من بين أعضاء عائلته وهو ابن رشد الجد، عيّن قاضي الجماعة في قرطبة كابن أبي القاسم أحمد وهو أبو ابن رشد الحفيد الذي نحن بصدده الآن. لذلك لابد أن بيئته التأهلية كانت مفعمة بالعلوم الدينية والتشريعية وهذا مايدعمّه لنا ابن الأبار وأبو عبد الله ابن عبد الملك الأنصري المراكشي اللذان يذكران أبا القاسم بن بشكوال، أبا مروان بن مسرة، أبا بكر بن سمحون، أبا جعفر بن عبد العزيز، وأبا عبد الله المازر كمعلمين لابن رشد في مجال العلوم الدينية وفقط أبا مروان بن جرّيول البلنسي في ميدان الطب[٩]. ومع أنه من المستحيل أن نكتشف الأسباب التي دفعته إلى العمل في الطب والعلوم الفلسفية نجد خلال عصر المرابطين والموحدين تزايداً في عدد الأندلسيين -عادة أطباء- المهتمين بعلوم الأوائل، وبالعلوم الدينية في نفس الوقت، وكذلك أيضاً نجد عدداً من رجال الدين المهتمين بالطب[١٠]. إن هذا المنظور يسمح لنا بأن نرجح أن ابن رشد دخل ميدان علوم الأوائل، ولاسيما الفلسفة، عن طريق الطب. وإذا ماعُدنا إلى موضوع التأهيل العلمي لابن رشد فإن المصادر لا تُسعفنا بأكثر من معلمين: أبو مروان بن جرْيول البلنسي (ولا نعرف عنه أكثر من ذلك) المذكور كما رأينا سابقاً عند ابن الأبار وأبو عبد الله ابن عبد الملك الأنصري المراكشي، وطبقاً لابن أبي أصيبعة، ابن هارون الترجيلي الذي علّمه الطب والفلسفة (ابن أبي أصيبعة يذكر أيضاً ابن باجة ولكن ذلك ليس ممكناً). فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّ ابن هارون عاش في

إشبيلية وأن الدور الأساسي الذي لعبه ابن طفيل في حياة ابن رشد تم أيضاً في إشبيلية، فيبدو لنا أنه أخذ العلوم من علماء هذه المدينة.

وذلك ابتداءً، يوافق أيضاً مانعرفه عن تطور العلوم في قرطبة خلال زمن الطوائف حيث كانت هذه المدينة مركزاً علمياً ثانوياً، ولكن من المحتمل أن يكون ابن رشد قد غادر قرطبة وهو على معرفة كافية من علم الفلك والطب الفلسفة كذلك. إذا ما محّصنا في المصادر التأريخية نجد معلومات

---

[٨] انظر: Cruz hernandez 1986، ٢٤-٢٧، Urvoy ٢٩-٢٢.

[٩] ابن الأبار، تكملة، رقم ١٤٩٧، أبو عبد الله بن عبد الملك الأنصري المراكشي، رقم ٥١.

[١٠] انظر محاضرتي في:
xxx international Congress of History of Science (Liege 1997) بعنوان Science and Scientifics in al-Andalus between the Muluk al- tawif and the north. African Dinasties:

تدل على نمو المستوى الثقافي في قرطبة في بداية الفترة المرابطية. على سبيل المثال: يرد في "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" لابن بسام[١١] حادثة عن الشاعر أبي خاتم القزاز وهي توضح لنا البيئة العلمية للدوائر المثقفة في قرطبة، وتدل على الاهتمام الذي حظي به الطب والفلسفة، عندما دخل المرابطون الجزيرة الخضراء (مدينة في جنوب الأندلس) غادرها أبو خاتم وانتقل إلى قرطبة وهناك وجد أن دواوين المهتمين بالعلوم كانت حافلة بمواضيع تتحدث عن الشؤون الطبية والفلسفية. هذا من جهة. ومن جهة أخرى نجد أيضاً أنه هناك انتقال للإشبيليين إلى قرطبة طلباً للعلم كابن غلندوه الذي كان طبيباً للخليفة أبو يعقوب يوسف وتلميذاً لأبي العلاء ابن زهر[١٢].

هذا ولقد ذكر لنا ابن الأبار في التكملة أن هذا الطبيب أخذ العلوم من أبي بكر ابن الشيخ المتوفى في قرطبة في سنة ٥٢٦/١١٣١-١١٣٢ وهو خبير في الطب وعلوم الأوائل[١٣].

إضافة إلى ذلك لقد وصل إلى قرطبة علماء مرموقون قادمون من طليطلة كالزرقاله والطبيب ابن اللنقوه. أما الأول فهو أهم الفلكيين في الأندلس وتوفي في قرطبة عام ٤٩٣/١١٠٠ وسكن هناك نحو خمس عشرة سنة تابع خلالها عمله كعالم فلكي. وكذلك يذكر أيضاً ابن الأبار[١٤] أن الزرقالة قام بأرصاد فلكية وتتلمذ عليه عالمان: الأول هو أبو عبد الله بن الأمين[١٥] أما الثاني فمن المرجّح أن يكون ابن الكماد الذي حضر زيجاً على أرصاد الزرقاله وكان أحد القلانل الذين تفرّغوا لعلم الفلك خلال عصر المرابطين.[١٦] هذا وبما أن ابن رشد يذكر نظريات الزرقاله[١٧]، يمكننا أن نتسائل إذا ماكان قد اطلع على هذه النظريات في قرطبة.

لابد أن ابن رشد كان قد أكمل تأهيله العلمي في إشبيلية وأن هذه المدينة كانت قطباً لتدريس الفلسفة في فترة الموحدين، ولكن يجب علينا أن نتساءل كيف توصل الإشبيليون إلى هذا المستوى العلمي دون أن يكون لهم تاريخ حافل بالعلوم النظرية كأولوية من أوليات العلماء الإشبيليين في الفترات السابقة. تحت مُلك العباديين كانت إشبيلية خالية من العلوم الفلسفية وكذلك من علم الفلك[١٨]. ولم يتغيّر هذا الوضع في بداية عصر المرابطين. فيما بين القرنين ٥ و ٦ كانت الاهتمامات العلمية تتركز على العلوم الزراعية والطبية، وتم إنشاء مدرسة قيّمة لعلم النبات والزراعة وذلك نتيجة لإنقاذ العلماء الإشبيليين كابن حجاج وأبي الخير بعلماء قادمين من أنحاء أخرى كطليطلة، ابن بصال وابن اللنقوه، أو غرناطة، التغناري، أما في حالة الطب، فلابد أن وجود أبي العلاء ابن زهر في إشبيلية أثرّ

---

(١١) ابن بسام، ٣، ٦٥٢-٦٥٣ انظر أيضاً انظر أيضاً ١٩٢٢ Balty- Gucsdon ٢٩٤.

(١٢) ابن أبي أصيبعة، ٥٣٥- ٥٣٥.

(١٣) ابن الأبار تكملة (Alarcon) ورقم ٢٧٥٩.

(١٤) ابن الأبار، تكملة، رقم ٢٥٨.

(١٥) ابن الأبار، تكملة، ١٢٦٥.

(١٦) ابن الأبار، تكملة، ٥٧، انظر أيضاً ١٩٩٢ Samso ٢٢٠-٢٢٦.

(١٧) ذلك في "مابعد الطبيعة". انظر ١٩٥٢ .Carmody ٥٨٢.

(١٨) Balty - Gucsdon 1992، ٢٢١-٢٢٤.

تأثيراً أساسياً في تطوره عندما استقرّ فيها وأصبح طبيباً للمعتمد بن عباد. أما فيما يتعلق بالفلسفة وعلم الفلك يبدو أن العلماء ابتعدوا عنها للأسباب الإيديولوجية المذكورة سابقاً، وأن هذه البيئة غير الملائمة استمرّت حتى عصر الموحدين كما يبينه لنا الخوف الذي يشعر به ابن رشد عندما يقدمه ابن طفيل لأمير المؤمنين أبي يعقوب يوسف (هذا مايذكره المراكشي في المعجب[١٩]) ومثلاً آخر لهذه البيئة نجده عند مالك بن وهيب فهو شخصية علمية متعددة الوجوه وتشمل كل أنواع المعرفة. وفقاً لابن الأبّار وأبو عبد الله بن عبد الملك الأنصري المراكشي[٢٠]، أخذ هذا يشارك في الدوائر الملكية في بلاط المعتمد وحيث كان معلماً للأمير عز الدولة. انتقل بعد ذلك إلى خدمة المرابطين حتى وفاته. ومع أنه كان خبيراً بالحديث وبالعلوم الدينية عامة، اهتم بعلوم الأوائل ولكنه لم يُظهر ذلك فابن أبي أصيبيعة يقول[٢١]:

"غير أن مالك لم يقيد عنه إلا قليل "نَزْر" في أول الصناعة الذهنية وأضرب الرجل عن النظر ظاهراً في هذه العلوم وعن التكلم فيها لما لحق من المطالبات في دمه لسببها".

وعلى هذا المنوال تحدث المراكشي عندما ذكر أن مالك تعرف على المجيسطي وكتاب الثمرة لبطليموس[٢٢].

إذا كان الحال كذلك في النصف الأول من القرن ١٢/٦ فلا يمكننا أن نتفهم حقّ التفهم ازدهار الفلسفة في منتصف هذا القرن فقط عن طريق التطور الداخلي، ونحتاج إلى إيضاحات أخرى، كالمساهمة الخارجية التي لم تبيّنها المصادر التأريخية. بما أننا نفتقد إلى مرجع يلقي الضوء على الماجريات العلمية خلال القرن ٦ كما هو الحال في كتاب طبقات الأمم بالنسبة للقرن ٥، يجب علينا أن نتمم المعلومات التأريخية بإنتاج الفلاسفة أنفسهم. كذلك يظهر أمامنا العلاقة القوية التي تربط سيرات ابن رشد وابن طفيل وابن باجة وهي كإسناد يصل قمة الفلسفة الإشبيلية بأصوله. من هنا يتبين لنا أن ابن باجة يشكّل صلة الوصل الضرورية بين الفلسفة والعلوم عند الطوائف وعند المرابطين، بين سرقسطة وإشبيلية- هذا مع أن هذا الانتقال العلمي لم يسلك طريقاً مباشرة كما سنرى.

من المعروف أن ابن باجة أثر تأثيراً عميقاً على ابن طفيل وعلى ابن رشد[٢٣] بحيث إنه يمكننا أن نقول إن إنتاج ابن باجة يحتوي على البذور التي ازدهرت فيما بعد عند ابن طفيل وابن رشد، أما الأول فيكتفي مجرد مقارنة "رسالة حي بن يقظان" بـ "تدبير المتوحد" لابن باجة لكي ندرك ذلك. أما ابن رشد. إضافة إلى ذكره لابن باجة مراراً، أفليست أعماله إلا استمراراً لتفاسير أرسطو التي بدأها

---

[١٩] ص. ١٧٤-١٧٥.

[٢٠] ابن الأبار، تكملة، رقم ١٧٨٧، أبو عبد الله بن عبد الملك الأنصري المراكشي، ٥ رقم ١٧٨.

[٢١] ابن أبي أصيبعة، ٥١٥.

[٢٢] المراكشي ١٢٣.

[٢٣] انظر Lomba١٩٨٩ ٨٦-٩٠.

ابن باجة؟ فيما يتعلق بعلم الفلك، إن أكبر اهتمامات ابن طفيل وابن رشد كانت تأسيس نظام هيئة العالم الذي يتوافق مع القوانين الطبيعية التي أثبتها أرسطو وفلاسفة يونانيين آخرين (كما ذكرنا سابقاً عند التحدث عن نقد بطليوس)، وكل هذا هو مانجده أيضاً عند ابن باجة طبقاً لما ينقله لنا الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون[٢٤]. من جهة أخرى نرى أن شخصية ابن باجة هي كنموذج لابن طفيل وابن رشد، اللذين يتشاركان في الصفات الرئيسية التالية:

- ***كان جميعهم أطباء.***
- ***وكانوا على علاقة بدوائر السلطة.***
- ***التّف حولهم عدد كبير من التلاميذ.***
- ***كان اهتمامهم بالعلوم المتعددة وخاصة بعلم الفلك.***
- ***كان لهم رغبة في التعمّق في الفكر الفلسفي أدّى بهم إلى دمج العلوم -ولاسيما علم الفلك - في إطار منسجم مع الأصول الفلسفية.***

إن هذه الصفات نجدها عند علماء معاصرين آخرين ولكن فقط ابن باجة وابن طفيل وابن رشد يجمعونها كلّها.

ولد ابن باجة[٢٥] عام ٤٧٠/١٠٧٧ تقريباً في سرقسطة، وعلى الرغم من جهلنا ببداية حياته، فلابد أنه قد اقتنع بالنشاط العلمي الذي ساد في بلاط بني هود قبل أن يصبح فيلسوفاً وطبيباً بارزاً. بعد دخول المرابطين في بداية القرن ١٢/٦، عينه والي سرقسطة، ابن تيفلويت وزيراً، وشغل هذا المنصب حتى سقوط سرقسطة على يد المسيحيين، مما أجبره على الهجرة، فتجول في بعض المدن الأندلسية كشاطبة والمارية وغرناطة، وتوفي فيما بعد في المغرب، وخلال تجوله هذا كان ينقل علمه لتلاميذه ومن دار في فلكه. وعلى مايبدو فإن إقامته في إشبيلية لم تكن طويلة، ولهذا فإن تأثيره على التطور العلمي الإشبيلي، وخاصة على ابن طفيل، لم يكن مباشراً، وهذا مايوضّحه ابن طفيل نفسه في بداية "رسالة حي بن يقظان"[٢٦]. حيث يعترف بأنه لم يلتق بابن باجة. من الممكن أن نقطة الالتقاء بين هذا الأخير وبين ابن طفيل وكذلك ابن رشد موجودة في غرناطة: إن ابن باجة سكن غرناطة مدة طويلة نسبياً، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد، على الأقل، ثلاثة أشخاص متعلقين بابن باجة وغرناطة في نفس الوقت.

- أولاً : أبو الحسن علي بن الإمام (م. ٥٢٠/١١٢٦ تقريباً)، وكان أوفى من تبعه وأصدر فهرساً لمؤلفاته، نقله لنا ابن أبي أصيبيعة[٢٧].

---

[٢٤] Samso 1992، ٣٣٧.

[٢٥] عن حياة ابن باجة ، انظر Lomba 1989، ٢١-٥٦، و Dunlop١٩٧١

[٢٦] ابن طفيل ، ١٣.

[٢٧] ابن أبي أصيبيعة، ٥١٥-٥١٦.

- ثانياً : أبو الحسن علي بن جودي (م. بعد ٥٣٠/١١٣٥) وكان، وفقاً لـ "المغرب عن حلى المغرب "لابن سعيد المغربي[٢٨]، تلميذ ابن باجة، طبيباً، وخبيراً بالعلوم القديمة، وإذا ما صدّقنا ابن سعيد في سرده لحياة بن جودي نجد أنه يُلقي مسحة من المغامرة عليها عندما يقول في "المغرب":

"اتُّهم في دينه فطلب ففرّ وصار مع قطاع طريق بين الجزيرة الخضراء وقلعة خولان".

- ثالثاً : أبو عبد الله محمد بن سهل الدرير (و ٤٩٠/م.٥٨١) يذكر ابن الأبار في التكملة أنه تعلم الرياضيات على أحد تلاميذ ابن باجة[٢٩].

بما أن ابن طفيل ولد في وادي آش قُرب غرناطة، وكان قبل وصوله إلى إشبيلية طبيباً في غرناطة وكاتباً لواليها[٣٠]. من المحتمل إذن أن ابن طفيل أخذ الطب وعلوم الأوائل، عن ابن باجة أو عن أحد تلاميذه. لا نستطيع أن نثبت أيّاً منهما علّمه، لأننا لا نعرف تأريخ ولادته بالضبط (Gauthier أعتقد أنه ولد حوالي ٥٠٣/١١١٠) وفقاً للتواريخ التي يتفق عليها المؤرخون، على الأرجح أن ابن طفيل، كابن سهل الدرير – الذي ولد في سنة قريبة لولادة ابن طفيل – أخذ العلوم عن أحد تلاميذ ابن باجة، ونحن هنا نتساءل إذا ماكان علي بن جودي هو هذا التلميذ. فيذكر ابن الأبار عنه في المعجم مايلي[٣١]:

"ولما يئس من استصلاح أبي العلاء بن زهر في تغيُّره عليه، وكان قد اختص به قبل وانحاش إليه، انصرف إلى غرناطة، وعاود قراءة الطب وأحكم قوانينه وأقام به عيشة بقية عمره".

يسمح لنا هذا النص بأن نعتقد أن ابن جودي، بعد انفصاله عن أبي العلاء بن زهر (ربما بأسباب دينية كما يُعرض لذلك ابن سعيد المغربي)، رجع إلى غرناطة حيث التقى هناك بابن باجة وأصبح معلمه. بما أن ابن باجة وصل غرناطة حوالي بداية القرن ٦ مُصادِفاً بذلك طفولة ابن طفيل، من المحتمل أن علي بن جودي تعلّم عليه وبعد عشر سنوات علّم بدوره ابن طفيل.

إذا ماعدنا إلى التطور العلمي في إشبيلية نجد أنه إضافة إلى المساهمة الخارجية التي شرحنا حتى الآن، لا يمكننا أن نصرف النظر عن التطور العلمي الذي قام به الإشبيليون خلال فترة المرابطين حتى ولو كان على هوامش الدوائر الرسمية كما رأينا سابقاً في سيرة مالك بن وهيب. لدينا أمثلة وأخبار أخرى تدل على ذلك:

- يذكر المراكشي في المعجب[٣٢] واقعة هامة عن هذا الشأن: يتحدث الطبيب عبد الملك

---

(٢٨) ابن سعيد المغربي، ٢، رقم ٤١٩.

(٢٩) ابن الأبار، تكملة، ٢٠٥٦.

(٣٠) Gauthier- 1909 – ٥.

(٣١) ابن الأبار، معجم، رقم ٢٥٩.

(٣٢) المراكشي، ١٧٠-١٧١.

الشذوني (وكان له معرفة جيدة بعلم الفلك والتنجيم طبقاً لابن أبي أصيبعة)[٣٣] مع أمير المؤمنين ويقول له إنه في شبابه، يعني خلال حكم المرابطين، بحث عن كتاب أحكام النجوم في مكتبة أبي الحجاج يوسف المُراني في إشبيلية.

– إن شخصية هارون الترجيلي[٣٤]، طبيب الخليفة أبو يعقوب يوسف، تشير أيضاً إلى نفس الاتجاه، بما أنه علّم ابن رشد الفلسفة، فمن المحتمل أنه اهتم بها وتعلمها في فترة المرابطين.

– جابر بن أفلح الإشبيلي[٣٥]. الذي عاش في منتصف القرن ٦، ربما بإشبيلية، وألف كتاباً مهماً. "إصلاح المجيسطي". وموضوعه نقد نظام الهيئة عند بطليموس يجدرُ بالذكر هنا أن جابر لم يكن فيلسوفا إنما كان رياضياً وأن نقده لبطليموس لا ينبع عن تناقض هذا الأخير مع فيزياء أرسطو بل عن أسباب رياضية.

## ٥- العلم في بلاط الموحدين:

إن سيطرة الموحدين على الأندلس سببت تغييراً، ليس في الأوضاع السياسية فحسب، بل في الأوضاع الفكرية والثقافية كذلك، وهذا راجع "لتحكم العقل على العقيدة تبعاً لمنهج ومذهب ابن تومرت وهذا ما أدّى إلى السماح باستيعاب المفاهيم الفلسفية وإلى جعلها تقترب من الخطوط الدينية العريضة[٣٦]. من الممكن أن نقول إذن إن الفيلسوف، تحت رعاية الموحدين، ولاسيما أبو يعقوب يوسف[٣٧]. يجد مجال رغداً ومناسباً للتعمق في دروسه، بعيداً عن العقبات السابقة، في واقع الأمر وجد العلماء مكاناً خاصاً في إدارة الموحدين وذلك مايسمى بجماعة "الطلبة"[٣٨] وهم فريق من العلماء المختارين من كافة بلاد الموحدين. كان هؤلاء الطلبة يصحبون الملوك الموحدين أينما ذهبوا وكانوا مكلفين بإرشادهم ونصحهم في الأمور الدينية والعلمية عادة. وأيضاً بالأمور السياسية.

لذلك ضمّ هذا الفريق كافة أنواع المتخصصين في ضروب المعرفة، ونتيجة لأهميتهم على صعيد الأمور الملكية، تمتع الطلبة بوضعية بارزة في النظام الإداري وجنوا أرباحاً وفيرة أيضاً. إلى جانب الطلبة. ولكن كمجموعة مختلفة عنهم، نجد فريق أطباء الملك، أيضاً في وضعية بارزة ضمن الدوائر الرسمية، على الرغم من أن ابن طفيل وابن رشد لم يتواجدوا بين فرقاء الطلبة، إلا أننا نجدهم مراراً بقربهم ولعلهم شاركوهم النقاش[٣٩]. إن تواجد هذين الفريقين (الطلبة والأطباء) لا يعني بالضرورة أنهما كانا متعارضين، فنحن نجد طبيباً وفيلسوفاً كأبي جعفر الذهبي يترأس الطلبة. في هذا

---

[٣٣] ابن أبي أصيبعة، ٥٣٥.

[٣٤] ابن أبي أصيبعة، ٥٣٠

[٣٥] انظر عنه ١٩٧٥: samso 1992k Lorch ، ٢٢٦- ٢٣٠.

[٣٦] إنظر عن هذا الموضوع Urvoy 1991 ٦٩-٨٩، عن عقيد المهدي ابن تومرت، انظر Urvoy ١٩٧٤.

[٣٧] المراكشي، ١٧٠.

[٣٨] عن الطلبة، انظر Fricaud 1997.

[٣٩] Fricaud 1997. ٢٧٢- ٢٨٣.

الجو المناسب والملائم تحت رعاية ملوك مثقفين، تطور ابن رشد وإنتاجه العلمي حتى الوصول إلى أعلى قمم الفكر العالمي. وإذا ما صح أنه وقع في مأزق في آخر حياته، فإن الملك لم يكن له علاقة بذلك إنما سبب ذلك يعود إلى دوافع من الحقد والحسد من قبل أصحاب النفوس الضعيفة.

❑

## ❑ مصادر


*١- أبو عبد الله بن عبد الملك الأنصري المراكشي،كتاب الذيل والتكملة، سفر ٥، تحقيق عباس: "أ" بيروت، ١٩٦٥، سفر ٦، تحقيق عباس، "أ" بيروت، ١٩٧٣.*

*٢- ابن أبي أصيبيعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تدقيق رضا، ن، بيروت.*

*٣- ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق الحسين، "أ" القاهرة، ١٩٥٥.*

*٤- التكملة، لكتاب الصلة، تحقيق Alarcon , Madrid ، ١٩١٥.*

*٥- المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي، تحقيق Codera, F. , Madrid ١٨٨٥.*

*٦- ابن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق عباس، "أ" بيروت، ١٩٧٩.*

*٧- ابن سعيد المغربي، المغرب عن حلى المغرب، تحقيق ضيف، "ش" القاهرة، ١٩٥٣-١٩٥٥.*

*٨- ابن طفيل: رسالة حي بن يقظان، تحقيق وترجمة فرنسية لـ Gauthier بيروت ١٩٣٦.*

*٩- صاعد الأندلسي، كتاب طبقات الأمم، تحقيق بو علوان، ح، بيروت، ١٩٧٥.*

*١٠- عبد الواحد المراكشي: كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق Dozy, R , Leiden ١٨٨٥.*


❑❑❑

# حوار الثقافات

# على خطى ابن رشد

د. أرغوليول

*إن كان لحدث رمزي مثل نهاية الألف الثاني أن ينال أية إنعكاسات، فلا بد أن تكون إيجاد فرصة لتحقيق رؤية جديدة للعالم. إن محصلة القرن العشرين، التي تجعل هذه الرؤية أكثر سهولة، بالإضافة إلى هذا الكم الهائل من الكوارث والإبداعات التي نتجت عن الإنسان وطدت بيئة عالمية تجبرنا على حواراً لا سابقة له بين العادات وأنماط التفكير المختلفة.*

لقد بدلت الاتصالات والتقنيات والتمثيل العام بعمق نظرتنا، لقد أحدثت تغييرات ليست بفيزيائية وحسب وإنما نفسية أيضاً وكذلك أدخلتنا إلى مدينة قبلية وبشكل متواز إلى ما يسمى بالقرية العالمية لقد أصبح العالم مدينة واحدة تتعدد فيها الأحياء وتظهر طبائع واختلافات فظلت نكرة أو مؤجلة أو مكتومة.

من وجهة نظر أوربية أو إذا أردنا أن نقول غربية، فقد أتاح العالم لنا قراءات أكثر سهولة، كانت لدينا، وخصوصاً من خلال الحركات التنويرية (وعلى الأرجح بدءاً من جيامباتيستا فيكو)، معيار للرؤية، إن صحت التسمية، هذا المعيار الذي تغيّر على مر القرون الثلاثة الماضية، كان يمكننا من نماذج توجيهية متماسكة من أجل عبور التاريخ وبالتالي من أجل التنبؤ بالمستحيل.

إن الإيديولوجيات الحديثة قامت بتنقية هذا النموذج بشكل خطير وبخاصة في هذا القرن وذلك بسبب التجربة مع الاستبداد في النصف الأول منه وبسبب ثنائية الأقطاب الناشئة والمغذاة من قبل الحرب الباردة في النصف الثاني منه وفي كلتا الحالتين وضعت القراءات الأكثر محدودية للعالم وهذه القراءات ستواصلها الأصولية والدوغمائية كذلك. إن هؤلاء الذي يمتلكون (بغير وجه حق) الكمال أو الحقيقة أو الخير يحتاجون إلى رؤى سهلة لكي يستطيعون العيش، أو التسلط.

لكن القرن العشرين من الحقبة المسيحية ينتهي بتصدع هذا النموذج، هذا التصدع الذي انعكس في الأعوام القليلة الماضية من خلال انهيار جدار برلين وكذلك في الانهيارات الأخرى البطيئة وغير المحسوسة التي تنتمي إلى أجواء نهاية القرن، إن الحروب الأخيرة، في قرن الحروب الكبرى، التي توزعت على قارات أربع اتصفت بآلية العنف بين الشمولية والقبلية وسمحت بازدهار أغراض دينية وروحية وعرقية كانت تعتبر من المنسيات في المعيار الحديث. لم يكن بإمكان أحد في العالم حيث نستطيع

أن نقرأ العالم الحر والمتساوي أن يتنبأ بأن تتصف آخر حرب أوروبية في هذا القرن بهذا الطابع القبلي كما كانت عليه الحرب اليوغوسلافية؟ من كان يستطيع التفكير أن المستقبل مليء جداً بالماضي؟

لقد اتسعت الصدوع حتى نتجت عنها انهيارات متتالية، لقد أصبحت رؤية العالم أكثر صعوبة ولكن أكثر غنىً، جوهرياً، أصبح معيار القراءة الذي بدا في نهاية القرن غير صالح حتى بالنسبة لهؤلاء الذين يرغبون بأن يختزل العالم إلى ما تعبر عنه الرؤية الغربية، لا أعتقد أنه يجب أن نأسف على هذا الضياع لأن هناك مهمة معقدة ولكن ذات جاذبية تنتظرنا هذه المهمة هي "قلب الصفحة (الثورة الأكثر مصداقية التي نستطيع أن نحققها).

الآن، قلب صفحة، رؤية العالم بين هدمٍ وإبداع ونحن نشعر بالدهشة أو الحماسة أو الخوف، يتطلب بالإجماع تغييراً في الاستعداد وتغييراً في ساحة الأحداث وبكلمات أخرى تتطلب أن تتخلص من أفكار بدت متماسكة ولكنها بالحقيقة بالية لكي نستطيع أن ننفتح على رؤى نجهلها أو نتجاهلها أو بكل بساطة نهابها، قلب صفحة، يتطلب نوعية جديدة ومناسبة للساحة الجديدة.

المستقبل سيكون مختلفاً عما كانوا يعتقدون، حسب معيار الرؤى المحضرة من قبل الفكر الغربي في القرون الماضية الأخيرة، على الرغم من أن يبدو لنا تناقضاً لكن هذا يبرهن لنا أيضاً أن الماضي سيصبح مختلفاً عما اعتقدناه إن تطبيق الرؤى الجديدة (ليس فحسب الاكتفاء بالنظرية، وبناء نظرة لعصرنا)، يقف في وجه وجهة النظر البحثية النقدية المضاعفة في عالمية المدينة وتعدد أحيائها. ولذلك عندما يتعطل المعيار تصبح المجاهيل والمعطيات معقدة.

يجب أن نعير انتباهنا إلى كل اكتشاف جديد (ازدواج الثقافات علمياً وإنسانياً تنتمي إلى نموذج غير صالح) وبين هذه الاكتشافات يصبح لاكتشاف الماضي الجديد قيمة خاصة، حيث إن قليلاً من الثوابت ستبقى ثوابتَ.

إذا كنا ننتمي لعصر التمثيل الكلي، هذا التمثيل الذي تنعكس جميع الصور في العالم من خلاله على شاشة واحدة وللمرة الأولى وفي مساواة اعتيادية في الشروط فلسوف نتجه إلى تجمعات التقاليد الثقافية التي كانت حتى وقتنا هذا مهملة أو معتمة فيما بينها. ولهذا السبب وحسب رغبتنا فإن غنى الرؤية سوف ينتج نسبية من كل نوع وهوية وستبقى كذلك الأوقات التأسيسية التي اعتمدت عليها معايير الرؤى ستبقى موضع تساؤل.

وعندما تصب الثقافات التي ندعوها بالشرقية والتي حتى الآن تدعى كذلك في الكتب الفلسفية والفنية على مسرحها كلمات معطلة لقرون من الانحطاط، سيتغير معنى هويتنا ومعنى أوقاتنا التأسيسية، وفي هذا السياق كذلك فإن انقلاب القرن العشرين كان مُجدداً، في البداية كانت الجامعات الغربية تصدر النصوص الشرقية بينما الآن فإن بلاداً كالهند والصين واليابان والبلاد الإسلامية تنشر إصدارات بالغة الدقة من تراثها الفلسفي والأدبي. وعاجلاً ولدهشتنا فإن المآسي الإغريقية ستتعايش وفلسفة الفيدا الهندية ولعله في بضع عشرات السنين فإن القراء سينتقلون بسهولة بين الواحدة والأخرى.

فهذا اللقاء الوشيك الحدوث يتعلق بالماضي (عندما يتعلق بالمستقبل) ويغير صور تأريخاتنا الجماعية ومعتقداتنا. لا نستطيع أن نتابع الشرح لأنفسنا كما لو كنا لا نزال نمتلك معايير الرؤية البالية ولكن يجب أن نتعمق في دوامة وجهات النظر الخصبة والمضللة هذه الدوامة التي تظهر لنا أننا نعيش بين هويات مقدسة كاذبة (كما لو أننا نعيش في عقدة أوديب) وتكشف أيضاً تفكننا[*] الثقافي، فالمستقبل المختلط سيكشف لنا أن ماضينا مختلط فحضارات الشرق سوف تزهر لنا وتعطينا في كل وقت ما أسميناه بالحضارة الغربية. وفي جدلية إنسانية سنقول على سبيل الذكر: إن حرب هويات إندلعت بدلاً من الرهان على الانحلال نقدياً وذاتياً لهذه الهويات كسبيل وحيد للوصول إلى تعدد الحاضر.

وهذا السياق فإن الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد الفيلسوف القرطبي تحتل مكان خاصة لأننا بالإضافة لكوننا أوفياء للمناسبة فإننا نرنو في شخصيته هذه الكناية عن الإنقلابات المذكورة سابقاً وتستطيع أنت أن تحصل على طرف خيط غني نحو الماضي الجديد الذي ينتظرنا لقد أبحر ابن رشد بين شطآن الحضارات دون تحفظ فكان وسطاً تقريباً فكان شرقياً بالنسبة للغربيين وغربياً بالنسبة للشرقيين. ولكي يدافع ابن رشد عن استقلالية التفكير فقد لجأ إلى الفلاسفة الإغريقيين وبالذات إلى أرسطو ولهذا فقد دعا دانتي ابن رشد في ملهاته بالمفسر الكبير إن ابن رشد يمثل أوج الفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية ولكنه أثر بشكل قطعي في ثقافات العصور الوسطى وثقافات عصر النهضة.

وبهذا الشأن نستطيع أن نغامر بالقول إن ابن رشد وضع قواعد ترسم الشكل الأساسي للمفكر العصري بروحه الحرة وقدرته التفسيرية ومقابل توفيقية ابن سينا الذي تعمق في تراث أرسطو بطريقته الأفلاطونية فإن ابن رشد اتجه إلى التحليل الشديد الصرامة لفكر أرسطو مما أدى إلى انقلاب نقدي حقيقي في تفسير النصوص الفلسفية القديمة. لكن في الوقت ذاته دافع ابن رشد عن ابن سينا وعن طرق الفلسفة المبدعة ضد هجمات أعدائهم (بخاصة الهجمات التي قادها الغزالي) وفي كتابه تهافت التهافت واحداً من أعماله القليلة ذات الترجمة أعاد ابن رشد الاعتبار لمعايير حديثة تماماً إلى الاستقلال الفكري والأخلاقي للفيلسوف ضد كل التدخلات الخارجية من النوع السياسي والديني.

وفي عمل آخر من أعماله الحية في المكتبة الغربية (جمهورية أفلاطون) المكتوب باتقان لتخفيف غياب سياسة أرسطو عن العالم الإسلامي المعاصر له، انتقد ابن رشد التسلط وحكم أقلية النخبة وكذلك درس فكر أرسطو عن الإنسان كحيوان سياسي والمتطلبات الأفلاطونية التي تؤدي إلى تطور المجتمعات نحو حكومة الحكماء.

هذه الأوجه المتعددة، في تفكير ابن رشد، الثورية، فكرياً، في تفكير ابن رشد انتقلت بقوة إلى الثقافات الغربية مساهمة في إنتقال من الحضارة الاقطاعية (العصور الوسطى) إلى حضارة عصر النهضة لقد غيرت معرفة أعماله في الجامعات الأوروبية تجاه الفلسفة المدرسية بدءاً من فلسفة توما الأكويني.

لقد كان تأثير ابن رشد (فيما يسمى بالرشدية اللاتينية، أكثر عمقاً في القرن الثالث عشر

---

[*] التفكّ: في القاموس المحيط: التعجب والتفكر والتندم؛ كالفكنة- بالضم-، والتأسف والتلهف على ما يفوتك بعد ظنك الظفر به.

الميلادي، لقد دافع سيغر الباربانتي الممثل الأساسي لهذه الحركة عن موضوعته في أن الحقيقة الفلسفية من الممكن أن تتطور في الوقت ذاته مع الحقيقة اللاهوتية ولكن في طريق آخر. إنه الاختيار المعاكس لفلسفة توما الأكويني الذي كان يحاول أن يقارب بين الفلسفة والدين ولكن عندما تقبل سيغر الباربانتي اختلافات التطور النظري حاكم بحرية أكبر على بعض القضايا الكبرى التي أثارها ابن رشد مثل هوية فكر جميع البشر، ديمومة العالم، الحاجة إلى الحوادث والعلاقة بين الروح والجسد في وقت الدمار.

لقد أعطى المفكران الإيطاليان جيرولامو كاردان وكريمو نينو في جامعة بادوا لأطروحات ابن رشد عن الروح وعلاقتها الحميمية مع الجسد وكذلك عن خلود السماء صدى كبيراً ولهذا كله وعموماً فإن تراث ابن رشد كان أكثر حسماً وقطيعة في النقد منه في العقيدة حيث كان نقطة انطلاق التفكير الحر والمستقل في عمق تفسيراته لأرسطو وهذا ما اعترف به المفكر الإنساني الكبير "جان فرنيل" في القرن السادس عشر.

وإن كان هذا ليس بكاف فإن ابن رشد وحسب ما برهنه أحد أهم دارسية الإسباني ميغيل كروث ارناندث فإن ابن رشد ربط بين التيارات النقدية والتنويرية التي تقود إلى الحداثة من خلال بعد قدرتها التحليلة ومن خلال تطور موافقها من الحريات الشخصية وليس للشك مكان أن في هذه القوة النقدية في تفكيره نستطيع إيجاد أصل الصعوبات في محيط ابن رشد الإسلامي وخلال حياته وكذلك الإدانات المباشرة أو الشكوك على أقل التقدير التي استطاع نهج ابن رشد أن يثيرها في الغرب المسيحي.

نعلم الآن أن هذه الإدانات ستتحول إلى امتنان وعرفان في حالة أو أخرى وكالمعتاد حدوثه في المناسبات والاحتفالات فسوف نتعمق في التفكير الفلسفي عند ابن رشد قليلاً أو كثيراً ومن الواضح أن أي تقدم في هذا البحث يجب أن يلاقى بالترحاب ولكن بعيداً عن هذه الإنجازات فإن الاعتراف بابن رشد ككناية عن المخزون المختلط الذي يدعم قدرتنا على رؤية العالم يمكن أن يكون أكثر نفعاً والعالم يمكن أن يظهر الآن متعدداً كما كان دائماً. عندما لم يكن معرضاً للتهميش والتعتيم الناتج عن منشئي العقائد (الدوغمانيين) سياسيين كانوا أو متدينين أو أيديولوجيين. من وجهة النظر هذه، هناك كثير من الرؤى وهناك أوجه عديدة لابن رشد تنتظر أن نكتشفها.

لقد استطاع القرن العشرين أن يحرر لنا بالإضافة إلى تلك الكوارث الكثيرة الغيرة قابلة للنقاش، رؤى جديدة للعالم يمكن أن تكون أقل إرباكاً مما نعتقد إذا كنا غير قادرين على قراءة أكثر تحرراً وتعداداً وفي نفس الوقت أقل تكبراً وعجرفة لماضينا بالإضافة إلى هذا فسوف يبعد أغنيات الرثاء والأناشيد الجنائزية (موت الفن، موت الفلسفة، موت التاريخ، وميتات أخرى) ليس فقط لأننا نذكر انبعاثات كثيرة أخرى وإنما وبشكل خاص جداً لأن القارئ لديه الرغبة الجامحة لقلب الصفحة.

□□□

# تلخيص السياسة لابن رشد: رحلة ماتعة للمثاقفة الفلسفية في جمهورية أفلاطون

عبد الله أبو راشد

الكتاب : ابن رشد تلخيص السياسة لأفلاطون (مُحاورة الجمهورية)

المترجمان : د. حسن مجيد العبيدي –فاطمة كاظم الذهبي

الناشر : دار الطليعة –بيروت– الطبعة الأولى ١٩٩٨– يقع في ٢٣٩ صفحة من القطع العادي.

توخى المعربان والمترجمان تقسيم الكتاب إلى جزأين رئيسيين الأول يشتمل على استعراض مناقبي لماهية الباحثين والمترجمين وأسلوبيتهم البحثية عرباً وأجانب الذي جهدوا بذواتهم الفاعلة بالتنقيب والتوليف عبر المخطوطات والترجمات المتصلة بأعمال ابن رشد ونصوصه بشكل عام والملخصة لسياسة أفلاطون في مُحاورة الجمهورية على وجه الخصوص في سياق مقدمة منطقية وضرورية لفهم أفلاطون من خلال ابن رشد وخدمة لمساق البحث وأكاديميته ولروحية النصوص وجوهرها والتي عكف على دراستها الدكتور حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي نقلاً واجتهاداً تأويلاً لجهود المستشرقين (إرفن روزنتال– رالف ليرنر) وسواهم في العالم العربي والتي امتدت نحو خمسة عشر عاماً من المثاقفة البحثية والتواصلية وصولاً إلى اجتهادات محددة المواصفات حول فكر ابن رشد وفلسفته مستقلاً بذاته الإبداعية عن سواه. معتمداً في مرجعياته على كتب وأمال ومخطوطات بكافة صنوف اللغات الحية الأجنبية والعربية في أساليب بحث أكاديمية مقننة. متطرقاً "الباحث" المترجم إلى فقدان النصوص العربية للكثير من مؤلفات ابن رشد والموجودة بنصوص لاتينية وإنكليزية وعبرية. موضحاً مسوّغات تناوله تراث ابن رشد المفصل بتلخيص السياسة لأفلاطون ونقله للعربية

باستفاضة تفسيرية مما أُتيح له من وثائق مستعرضاً المفاهيم النظرية والاصطلاحية لفلسفة ابن رشد في هذا السياق مثل (الجوامع -تلخيص -الشرح الكبير والتفسير) من خلال مجموعة من الأقلام والكتابات التحليلية التي تبحرت في هذه المفاهيم أمثال المستشرق (أرنست رينان) والباحثين العرب أمثال (ماجد فخري -علي زيعور -سميح الزين -محمد الجابري -جميل صليبا -محمد عبد الرحمن مرحبا) الذين فضلوا إطلاق اسم (ابن رشد في السياسة -جوامع سياسة أفلاطون) في تفسير مُحاورة الجمهورية ممايزاً أنماط تفكير هؤلاء الباحثين المنهجية الذين راق لهم هذه التسمية بديلاً لاسم (تلخيص جمهورية أفلاطون السياسية) ومنهم المستشرق (إرفن روزنتال) الأب جورج قنواتي -عبد الرحمن بدوي -عبده الشمالي -خليل الجرّ -حنا الفاخوري) و مترجم النصوص بطبيعة الحال الذي يميل إلى اعتماد (تلخيص السياسة لأفلاطون) بدلاً من الجوامع. مؤسساً بذلك على مقولات ابن رشد ذاته في سياق تفسيره لكتاب السياسة (مُحاورة الجمهورية) أو (جمهورية أفلاطون) والتي يراها في طريقه ابن رشد الفنية الدارسة لها متميزة عنه في التوسع والشروحات وتطويع المفاهيم وفق الفلسفة العربية الإسلامية في ثلاث مقالات متفاوتة الطول وتتابعية النص وتكامليته المفاهيمية وما تشتمله من فقرات أساسية وفرعية وتفصيلات جزئية في سياق مُقارن مع جمهورية أفلاطون بسواه ليتضح للدارس باختلاف بنيته الفكرية والتركيبية ومنهجية البحث من ابن رشد وأفلاطون ودارسيهم وما بينهما من توافق وتعارض وتمايز.

من خلال استعراض مقدمة المستشرق (إرفن روزنتال) والتي تعود كتابتها إلى عام ١٩٥١، والذي يرى من خلالها مسوّغات بحثه والأسباب الدافعة لاختياره فلسفة ابن رشد وما تخلل هذه المحاولة من معيقات إدارية وسياسية وفقدان النص العربي لكتاب تلخيص السياسة لأفلاطون (الجمهورية) والذي أعاد ابن رشد صياغته بأسلوبيته هو كفيلسوف عربي مُسلم. مستنداً (روزنتال) على النص العبري واللاتيني والانكليزي مقارباً ما بين ماهية النصوص الرشدية المكتوبة وتوافق الأفكار فيها في عدة تأويلات اجتهادية وتفسيرية. بينما كانت مقدمة المستشرق (رالف ليرنر) هي اقتحام مباشر في ذات ابن رشد الشخصية ومؤلفاته التي وصلت إليه من ترجمة عبرية عن اللغة النص العربي بأسلوبية كاتبه (شموئيل بن يهودا) في القرن الرابع عشر في بروفنسا. ومجموعة أخرى من الدراسات والترجمات اللاتينية والانكليزية. موضحاً التمايز الاختلافي في مدلولات الاجتهاد المداخل للترجمات لاسيما ترجمة المستشرق (إرفن روزنتال). وداخلاً في ماهية فكر ابن رشد وفلسفته وكينونته وتماهيها مع روح عصره وظرفة الزماني والمكاني والإيماني وما شغله في سدة الأحداث والتاريخ في منطلقات ابن رشد الثلاثة (مقالاته) في مطارحاته الجدلية والفكرية التفسيرية لجمهورية أفلاطون ومحاوره العشرة وما يتخللها من مقاربات مفاهيمية لأفكار عصره ومن سبقوه من المسلمين مؤكداً في نهاية مقدمته بأن ابن رشد يُعتبر الرفيق المخلص لأفلاطون .

أما القسم الثاني (نصوص تلخيص السياسة لأفلاطون) المشتملة على مقولات ابن رشد الفكرية والفلسفية والتفسيرية في سياق عربي إسلامي حول تلخيص السياسة لجمهورية أفلاطون فتأتي في

ثلاث مقالات رئيسية:

## ١- المقالة الأولى (عناصر المدينة الفاضلة ودستورها):

يُفند ابن رشد مقولته الأولى في واحد وثلاثين مقطعاً تلخيصياً، مُجملاً نظرته الفلسفية لغائية الكتاب وماهية الآراء العلمية وتمايزها اللفظي والدلالي والاصطلاحي مابين العلوم النظرية والرياضية والسياسية والطبيعية ومداخل فهم فنّ السياسات في كتاب الأخلاق النيقوماخيه لأرسطو وتلخيص أفلاطون. رابطاً ما بين العلم والكمالات والفضائل الإنسانية في أربعة رئيسية هي الفضائل الفكرية -الفضائل الخلقية -الفضائل النظرية -والأفعال الإرادية) والمرتبطة أساساً بوجود الإنسان باعتباره "كائن مدني بالطبع" والذي يحتاج لهذه الكماليات والفضائل لاستمرارية وجوده في الحياة بقدر ما يحتاجه من طعام وملبس ومأوى وقوة شهوانية فيه. مُعللاً الأسباب التي دفعت بأفلاطون إلى الاعتقاد بأنه من غير الملائم لأي إنسان أن يعمل بأكثر من حرفة واحدة. وأن الكماليات الإنسانية المجتمعة لا تستقيم إلا بالجماعة من مجموعة الناس باختلاف الأفراد والميول والحاجات. ليتوصل ابن رشد في مقولته إلى أنه لا يوجد كل إنسان بالفطرة محارباً، أو خطيباً، أو شاعراً. بل والأكثر من ذلك لا يوجد فيلسوفاً بالفطرة. وهذا يعني بأن هناك جماعة من الناس تتصف بسائر أصناف الكمالات الإنسانية والفضائل يعضد كل واحد منهم الآخر لأجل بلوغ الكمال إلى أقصاه، وصلة هذه الفضائل بأجزاء المدينة الفاضلة وحسب ابن رشد. هي مثل صلة النفس بقواها، ولهذه المدينة أن تكون فاضلة بسبب القوة النظرية التأملية التي تتحكم في باقي القوى الأخرى. شأن الإنسان الذي يُعتبر فيلسوفاً حكيماً في قوته الناطقة العاقلة التي بها يسود على باقي قوى النفس المرتبطة بالغضبية والشهوية. ومن هنا، لابد من التعرف على بعض الفضائل المنسوبة إلى طبقة واحدة من طبقات المدينة مثل الحكمة أو الشجاعة أو العدالة والعفة وسواها لأنها موجودة بكل الطبقات. موضحاً آلية غرس هذه الفضائل الإيجابية في نفوس الشبان والبالغين واستئصال كل العيوب والرذائل و الشرور. مؤكداً على مقولات أفلاطون في توفير المعرفة النظرية التأملية والخبرات العملية المكتسبة للحكماء الكبار طوال الزمان، من خلال تحليل منهجي لمجموعة الفضائل والخصائص التي يتسم بها مجتمع المدينة الفاضلة، مستنتجاً بما يدعو إليه الدين الإسلامي من دساتير وقوانين إنسانية قائمة على الإقناع وعدم الإكراه. ومحدداً مفهوم الحروب العادلة عند أفلاطون ومتطلباتها الأساسية القائمة على تربية النفس والحواس والجمع ما بين الخصائص الجسمية والفضائل وماتحتله الرياضة في اكتساب الفضيلة الصحيحة للجسم، وما تحتله الموسيقا لتهذيب النفس وقابلية الاستجابة للنصوص المحكية والتي يراها ابن رشد (الأقاويل المحكية) البرهانية والجدلية والخطابية والشعرية. إذ تختص الأولى الفلاسفة، والثانية الشباب و الأحداث والتطرق إلى أنماط التربية الخاصة للأطفال وما يُدخل في أذهانهم من أقوال وأفكار، ومسالك الإيمان والإثابة والعقاب وممارسة الأفعال، وتحديد أنماط المحاكاة بنوعين الأول العبارات غير المحكية والثانية الإيحائية وموقع الشعراء في هذا السياق وعلاقتها بالألحان والموسيقى القائمة على الإيقاع واللحن والألفاظ المتناسقة والمناسبة لكل لحن، واستخدام فعّال للآلات

الموسيقية المرافقة في تلاوة النصوص والأفكار والتحذير من مؤذيات الجسد من قلة الرياضة والإفراط في الشراب والطعام والموسيقا. لأن ذلك سيقود إلى الأمراض ويستدعي وجود الطب والقضاء في المدينة الفاضلة، وتحديد آليات الفعل القيادي بها واختيار القادة المرغوب فيهم ضمن ضوابط وخصائص معيارية مقننة تتجلى فيهم الفضائل والكمالات الإنسانية، وأن سماتهم يجب أن تماهي في أصالتها معدن الذهب فقط. وأن يقطنوا في الأماكن الشامخة الظاهرة فوق المدينة. وماتحتاجه من قوة لازمة لحمايتها والمساحة الخلوية الممتدة للأرض التي تُقيم عليها سلطانها بحيث خالف ابن رشد أفلاطون في هذه التحديدات الجغرافية مستنداً إلى دينه الإسلامي وحديث الرسول الكريم المسند عن أحمد بن حنبل في هذا السياق في منطلقه الإنساني والأممي لمفهوم المدينة الفاضلة مُسقطاً دساتير نظام الحكم من وحي النص القرآني والشريعة الإسلامية وتفسيرها في تعميم العدالة الاجتماعية لكافة الأفراد من كل الأجناس والملونات الذين ينضوون تحت لوائها. ممايزاً المدينة الفاضلة عن سواها من المدن الجاهلة والمرذولة.

## ٢ً- المقالة الثانية (رئيس المدينة الفاضلة وخصاله):

يُقدم ابن رشد في مقولته الثانية مواصفات الرئيس المتجلي في أفكار أفلاطون في سبعة عشر تلخيصاً فرعياً والقاضية في أولى المقدمات أن يكون الحاكم فيلسوفاً متحققاً فيه الكمال التام وامتلاك المعارف والفضائل الفكرية والخلقية والقادر على كشف الحقيقة وتعليمها بالطرق الإقناعية البرهانية والخطابية، والمُشرّع متحققاً فيه خصال رئيسة مثل (الميل بالفطرة إلى دراسة العلوم النظرية والطبيعية، وأن يكون جيد الحفظ لا يعتوره النسيان ومُحباً للعلم والتحصيل بكل أنماط العلوم وفروعه. وأن يكون غير مُحب للمال، وكبير النفس وشجاعاً، ومحباً للصدق وأهله وكارهاً للكذب والذات المعرضة عنه. وينحو بملء إرادته لفعل الخير والعدل وسائر الفضائل التي تتمثل المحبة بشكل عقلاني، وبليغاً وحسن العبارة، وجيد الفطنة، وقادراً على اقتناص الحد الأوسط بأيسر ما يُمكنهُ ذلك، محدداً علاقته بالفلاسفة والجماهير في تلك المدن). مؤسساً ابن رشد لذاته التأملية الفكرية والفلسفية الاستنتاجية الإيمانية ما يُضاف إلى أفكار أفلاطون ومحاوره بهذا الاتجاه منطلقاً من الدين الإسلامي كما أشرنا كمحدد أساسي لمناقبية الحوار وإذكاء سبل الجدل والتحصيل المعرفي وتحديد معنى الغائية والوجود والذات الإلهية في النفس البشرية وماتحتله الفضائل والكمالات الإنسانية سالفة الذكر في هذا السياق من مقاربات منهجية ومنطقية مع طروحات أفلاطون.

## ٣ً- المقالة الثالثة (مضادات المدينة الفاضلة ودساتيرها):

يختزل فيها ابن رشد في مقولته الثالثة أنماط الحكم وآلياته في واحد وعشرين تلخيصاً متمماً لما

سبق من مقولات، والتي تُحدد دساتير أفلاطون الكليّة لمدينته الفاضلة ومفارقة تمايزية مع أنواع المدن الضدية في هذا الاتجاه. مقسماً هذه الدساتير إلى أنواع بسيطة التي توجد بموجبها مدن خمسة بصورة عامة وهي الدساتير (الفاضلة التي تم بيانها في الكمالات والفضائل والقائمة على المجد والشرف، والقلة الحاكمة بسيطرة المال، والجماعية، والاستبدادية، متوصلاً لمواصفات أنماط السلطة الحاكمة وآلياتها التفاعلية والقوانين التشريعية النافذة على جميع أفراد المدن الفاضلة أو المدن الناقصة الضدية. والتي نرى عبر نصوص هذه المقالة أنفاس ابن رشد وتفاعله الفكري والجدلي والإيماني مع أوضاع عصره والظروف المحيطة بالأسر والممالك الحاكمة في الأندلس من موقعه كفيلسوف ورجل علم وفلسفة ودين وسلطة. كنوع من الإسقاط الأفلاطوني للأفكار وخروجاً تأملياً عن واقع الحال في صياغات رشدية متفهمة لأحوال المسلمين في ذلك الوقت العصيب وتوصيف حقيقي للسلوك الإنساني النفعي والمطلق الفردية المتبع في تلك الممالك من موبقات ورذائل ودعوات فرقة وانقسام وضعف وإيثار للأقلية على حساب الأكثرية والمتجاوزة للقوانين والشرائع والدساتير التي وردت عبر القرآن الكريم والسنة الشريفة واجتهاد العلماء والمفكرين في هذا السياق. وأخيراً، يتضح الاستنتاج من خلال سياق النص الرشدي التلخيصي لسياسة أفلاطون في مُحاورة الجمهورية العشرة. بأن ابن رشد فيلسوف عربي ومفكر إسلامي من طراز مميز حاول استقراء أفلاطون بعقل ابن رشد المسلم المتبحر في كافة صنوف العلوم والمعرفة الإنسانية وتمكنه من فهم نصوص دينه وشرائعه ومجتهديه ممن سبقوه وعاصروه، متجاوزاً الجغرافية الإقليمية ليمتد فكره وآثاره إلى كل الأمصار في كافة بلدان المعمورة، والذي صاغ الأفكار في أنماط جديدة لملاقحة الأفكار كمفكر شمولي النزعة الإنسانية مختصراً المسافة لقول الحقيقة وسلامة المجتمع الإنساني ووحدانية الله ومصداقية نبوّة النبي محمد "صلى الله عليه وسلم" في رسالته السماوية (الإسلام) عملاً بقوله تعالى:

﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ وإن الكتاب ومنهجية البحث الأكاديمي الذي اتبعه المعربان المترجمان د. حسن مجيد العبيدي -فاطمة كاظم الذهبي، وماحفلت به من حواشٍ ومصادر مرجعية وتوضيحات تجعل منه بلا أدنى شك وثيقة نوعية مميزة وضرورية لكل باحث ودارس ومتخصص وكتاباً جديراً بالقراءة والاقتناء.

□□□

# دعوة إلى فلسفة رشدية عربية معاصرة

د.جعفر دك الباب

## أولاً: ابن رشد وفلسفته والآراء المختلفة حولها.

**(الرشدية)** نسبة إلى الفيلسوف والعالم القرطبي أبي الوليد بن محمد بن رشد المتوفى سنة (٥٩٥هـ).

نشرت مجلة (العربي) بالكويت في العدد ٤٦٤-تموز (يوليو) /١٩٩٧/ تعريفاً وجيزاً بالمجلد الذي أصدرته لجنة الفلسفة والاجتماع التابعة للمجلس الأعلى للثقافة في مصر، وعنوانه: "الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي".

صدر الكتاب في القاهرة عام ١٩٩٣ بإشراف د. عاطف العراقي وتصديره، وفيه بحوث ودراسات عن حياة ابن رشد وأفكاره ونظرياته الفلسفية، وشارك فيه مجموعة من ثمانية عشر باحثاً.

كتب د. عاطف العراقي مايلي: "قبل وفاته بثلاث سنوات اتهم ابن رشد بالكفر والزندقة، فحوكم علناً أمام السلطان الموحدي يعقوب المنصور في جامع قرطبة الأعظم التي شغل فيها منصب قاضي القضاة لسنوات... فلعنه الحاضرون وأخرج مُهاناً. وجُمعت كتبه في الفلسفة وأحرقت، وحُرّم اقتناؤها ومطالعتها... ونفي إلى بلدة (أليسانة) في الأندلس.. أسباب محنة ابن رشد لم تكن شخصية فحسب، إذ شملت غيره من الذين اشتغلوا بالحكمة وعلوم الأوائل، وقد اقتضاها ابتغاء السلطان تملق الفقهاء المتزمتين والعامة في زمن اشتداد الصراع والحروب مع أمراء اسبانيا، انتهت هذه المحنة بعد نيف وسنتين. فرضي عنه السلطان واستدعاه مع غيره من المبعدين إلى عاصمته (مراكش) وقرّبه. إلا أنه توفي بعد ذاك بفترة وجيزة، وكذلك السلطان، ولكن العفو لم يُزل أسباب المحنة، ولا عدّل من آثارها السلبية على مجمل الحياة العربية حتى أيامنا. لقد كان ابن رشد آخر أعلام الفلسفة العربية العقلانية النقدية الكبار. وقد نُكب بسبب

موقفه هذا. وإنّ تزامن هذه المحنة مع بدايات مااصطلح على تسميته بـ(عصور الانحطاط)، التي لم تضع حداً حاسماً لها (النهضاتُ) العربية الحديثة، عزز الاقتناع بالترابط السببي بين ضرب التيار العقلاني النقدي، الذي مثله ابن رشد خير تمثيل، والتقهقر الحضاري والسياسي اللاحق له.

هذا الترابط الذي يزيده توكيداً تقدم الغرب المطرد منذ ذاك الوقت الذي تلقف فيه أفكار ابن رشد ونظرياته وشروحاته، بعد أن وُضعت تحت الحظر في موطنها الأصلي".

وكانت مجلة (العربي) قد نشرت في العدد ٣٣٤- أيلول سبتمبر/ ١٩٨٦ مقالة (محمد عابد الجابري).

وعنوانها، رشدية عربية أم لاتينية؟ التي قال فيها: "هناك رشدية لاتينية معترف بها تاريخياً، ومعروفة تفاصيلها لدى المختصين في الفلسفة الأوروبية، فلسفة العصور الوسطى منها خاصة. وبالمقابل هناك غياب لآثار فكر ابن رشد في الثقافة العربية الإسلامية. فكيف يمكن الحديث إذن عن (رشدية عربية)؟ اعتراض مشروع، ولكن الجواب غير ممتنع...". وطرح الدكتور الجابري المقولة التالية: (الحديث عن الرشدية العربية مطلوب في زمننا العربي الراهن، الزمن الذي يحتاج إلى روح ابن رشد، وروحه النقدية العقلانية).

نشير في البداية إلى أن الرأي السائد عند الباحثين في فلسفة ابن رشد أن مذهبه الفلسفي يناقض الدين. ويؤكدون أنه اضطر إلى التوفيق بين مذهبه الفلسفي وبين الدين، وذلك بحكم عصره ومنصبه ولتجنب الاضطهاد. ونكتفي بعرض نموذجين لهذا الرأي السائد.

أ- كتب الأستاذ دي بور في كتابه "تاريخ الفلسفة في الإسلام" حول فلسفة ابن رشد مايلي: "وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلحادية كبيرة تجعله مخالفاً لما أثبتته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى في عصره: وأولها قوله بقدم العالم المادي والعقول المحركة له، وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علة بمعلول على وجه ضروري لا يترك مجالاً للعناية الإلهية أو الخوارق أو نحوها، وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات وهو قول يجعل الخلود الفردي غير ممكن... ويمكن أيضاً أن يؤدي مذهبه إلى قول بوحدة الوجود بوجه عام. إلى جانب هذا فقد يسهل أن يجد المذهب المادي مايؤيده في مذهب ابن رشد، وإن كان هذا الفيلسوف قد حمل على المادية حملة لا هوادة فيها، ذلك لأن إثبات الأزلية والجوهرية والفعل لكل ماهو مادي إثباتاً قاطعاً على نحو مافعله ابن رشد قد يسوّغ له أن يسمي العقل ملكاً (ويعتبره إلهاً) وما ذلك إلا بفضل المادة، وأياً ماكان فابن رشد مفكر جريء منطقي لا اضطراب في تفكيره وإن لم يكن مفكراً مبتكراً. فقد قنع بالفلسفة النظرية، وكان لابد له بحكم عصره ومنصبه أن يوفق بين مذهبه وبين الدين والشرع(١).

ب- وفي مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة كتب الأستاذ عبده الحلو في كتاب "ابن رشد"(٢) مايلي: "إن هذه المسألة وإن كانت قد شغلت جميع الفلاسفة والمتكلمين العرب، فإنها لم تظهر جلية عند

أي منهم كما ظهرت عند ابن رشد، حتى أنه وضع كتابين في هذا الموضوع هما (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال) و (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة). والسبب في ذلك هو أن كتب الإمام الغزالي كانت قد نبّهت المتكلمين والفقهاء، كما نبهت عامة الناس عن طريق هؤلاء إلى مزالق الفلسفة والفلاسفة وإلى وجوب تكفيرهم والابتعاد عنهم، فكان إذن على الفيلسوف أن يجابه القوم بما يرضيهم، ويحاول أن يبرر أقواله وطريقته، ولا يستطيع الفيلسوف أن يصل إلى هذه النتيجة إلا على مرحلتين: المرحلة الأولى هي تبرير اشتغاله بالفلسفة، والمرحلة الثانية هي إظهار النتائج الفلسفية مطابقة لمعتقدات الدين... ولابد لنا هنا من الإشارة إلى الفارق الأساسي بين نظرة ابن رشد هذه إلى الدين والمجتمع وبين نظرة سائر الباطنيين والفلاسفة العقلانيين، فهناك في تاريخ الإسلام فرق كثيرة عرفت بالباطنية كالإسماعيلية واخوان الصفا والصوفية، والمذهب الباطني هو الذي يقول بأن للشرع ظاهراً وباطناً. ولكن الباطنيين على الجملة كانوا يسعون لتقريب الناس من عقيدتهم وتقريب عقيدتهم من أذهان الناس عن طريق المرشدين الذين يطوفون المدن والقرى، فكأن باطنيتهم عامية عملية. والباطنيون مع ذلك لا يقرون لأهل الظاهر بشيء من الحقيقة لأن الظاهر في نظرهم هو كالقشور التي تخبئ اللباب في داخلها. بينما رأينا أبا الوليد (ابن رشد) يميز على أساس الظاهر والباطن بين فئتين من الناس هم العامة والخاصة.

ولا نستطيع القول بأن العامة على ضلال لأنها تأخذ بظاهر الآيات مادامت تفيد من هذا الظاهر وتسلك سلوكاً أخلاقياً، كما أن ابن رشد قد اتهم أهل الباطن الذين ينشرون مذهبهم بين الناس بأنهم زارعو بذور الإلحاد، لأن عامة الناس عندما تسمع أقوالهم تترك الظاهر ولا تفهم الباطن فتقع في الكفر، وكذلك تميز مذهب ابن رشد من سائر المذاهب الفلسفية العقلية لأن أسلافه قالوا بوجوب التأويل على نحو عقلي واحد، بينما قصر ابن رشد وجوب التأويل على من كان من ذوي الفطر الفائقة وهو يستطيع أن يفهم هذا التأويل... ولا عجب بعد ذلك إذا ما رأينا في هذه الكتب شيئاً من التردد في إبداء الرأي الصريح، بل ربما وقعنا على آراء تناقض في ظاهرها آراءه الأولى كل المناقضة. فليس يمكننا إذن الاطمئنان إليها كل الاطمئنان، لأننا نعلم أن الداعي إلى هذه الأقوال إنما كان في أغلب الأحيان تجنب الاضطهاد"...

أما د.طيب تيزيني، فقد أكد أن ابن رشد أسهم في تطوير الثقافة الهرطقية والجدلية.

حول فلسفة ابن رشد كتب الدكتور طيب تيزيني في كتابه "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط"(٣) مايلي: "إن ابن رشد في نظريته حول العالم المادي القديم الواحد، وفي نظريته حول التطور وحفظ المادة قد طرح الفكر المادي في وحدة عميقة مع الفكر الجدلي، فأثر بذلك على مجموعة كبيرة من المفكرين الأوروبيين في العصر الحديث بشكل مباشر أو غير مباشر. وبشكل خاص عن طريق المدارس الرشدية التي تكونت هنا وهناك في بلدان أوروبية معينة... إن ابن رشد قد استطاع، عبر طرح مسألتي العلاقة بين المادة والصورة، ووحدة العالم الكونية المادية، أن يساهم

بعمق في تطوير الفلسفة المادية الهرطقية والجدلية إلى أمام، وخصوصاً في تأكيده على العالم في وحدته المادية من طرف أول، ثم في إبعاده لمفهوم (الإله) المفارق العلوي من مذهبه الفلسفي، حيث جعله جزءاً من الطبيعة من حيث هو (عقلها) أو قانونية وجودها".

وتميز عباس محمود العقاد بالحديث عن فلسفتين لابن رشد، حيث كتب عباس محمود العقاد في كتابه "ابن رشد"(٤) مايلي: "فلسفة ابن رشد أو على الأصح إنهما فلسفتان لا فلسفة واحدة: فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوروبيون في القرون الوسطى، وفلسفة ابن رشد كما كتبها هو واعتقدها ودلت عليها أقواله المحفوظة لدينا. وبين الفلسفتين مواضع اختلاف يمس الجوهر أحياناً أو يسمح بتفسير آخر في غير تلك الأحيان". ثم نقل العقاد تلخيص الأستاذ موريس دي ولف لآراء ابن رشد في كتابه عن تاريخ فلسفة القرون الوسطى، ومما جاء فيه: "وكثير من آراء ابن رشد يخالف المعتقدات الإسلامية. والواقع أنه نبذ لأن الخليفة اتهمه بانحلال العقيدة. على أنه لم يكن جاحداً منكراً للدين، بل عنده أن الدين يصور الحقائق الفلسفية على أسلوب المجاز، وهو يميز بين التفسير الحرفي لنصوص القرآن وبين معانيها التي يدركها الحكماء ويرتفعون بها وحدهم إلى الحقائق العليا، ومن واجب الفلسفة أن تنظر فيما هو من تقاليد الدين وما هو من القضايا التي تحتمل التفسير وعلى أي وجه يكون تفسيرها وقد تسنى لابن رشد على هذه القاعدة أن يوفق بين القول بحدوث العالم على مذهب الغزالي والقول بقدمه على مذهب المشائين. وله رسالة خاصة يحاول فيها التوفيق. وفيها أول إيحاء بمذهب الحقيقة المزدوجة التي توسع فيها الرشديون اللاتين فأفرطوا في تطبيقه".

وعن قوة أثر ابن رشد كتب العقاد مايلي: "رزق ابن رشد حظاً آخر غير بعد الأثر واتساع مداه، وهو قوة الأثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه... وقد رزق ابن رشد من هذا الحظ النادر أوفى نصيب، فما ظهرت فلسفته في مكان إلا انتصب فيه ميدان كفاح، وكان الكفاح عنيفاً والاستبسال فيه من الجانبين على غايته في مجال الرأي والعقيدة، فلم يحفظ لنا تاريخ الفكر مساجلة بين حكيمين في قوة المساجلة التي دارت بين ابن رشد والغزالي من حيث مضاء سلاحها ونفاذ حججها وبراهينها. ثم تمّت هذه المساجلة برد الإمام ابن تيمية الذي ناقش فيه براهين (مناهج الأدلة) ووضع لعلم المنطق الإسلامي كتاب (الرد على المنطقيين) أو الرد في الحقيقة على العلوم الحديثة في زمانه ومنها حساب الكواكب والنجوم. ودامت هذه المعركة بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة إلى القرن التاسع للهجرة والقرن الخامس عشر للميلاد. فعهد السلطان محمد الفاتح العثماني إلى عالم زمانه خوجه زاده (ت ٨٩٣ هـ) بالموازنة بين كتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالي وكتاب (تهافت التهافت) لابن رشد، فوضع في ذلك كتابه المشهور... أما في أوروبا فلم تنقطع المناقشة في الفلسفة الرشدية من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر، ثم كان لها استئناف في القرن التاسع عشر على يد المؤرخ الباحث أرنست رينان صاحب كتاب (حياة المسيح) وكتاب (ابن رشد والرشدية) وغيرهما من كتب البحث والتاريخ وشملت المعركة معسكر اللاهوت المسيحي ومعسكر اللاهوت الإسرائيلي في وقت واحد....

ونحسب أن سر هذه القوة في معارك الفلسفة الرشدية أنها اشتملت على مباحث ترتبط بالعقائد

الدينية أنها ظهرت عند نهاية عصر التقليد وبداية عصر الاجتهاد، فكان لها شأنها عند الأحبار والعلماء وبين المقلدين والمجتهدين. وقد شاءت لهذه الفلسفة قوتها الحيوية أن تعاود الظهور بيننا في الشرق العربي وفي أوائل القرن العشرين، فدارت حولها مساجلة طويلة بين الأستاذ الإمام محمد عبده والأديب الألمعي فرح أنطون صاحب مجلة (الجامعة). وكانت هذه المساجلة في حينها حديث المحافظين والمجددين بين أبناء البلاد العربية والإسلامية من مراكش إلى التخوم الهندية.... ولتمام الفهم للعوامل التي تبعث القوة في هذه المساجلات، نرجع إلى عهد المساجلة الأخيرة- وهي كسابقاتها تجمع بين مسائل الفلسفة ومسائل الدين-فإنها بدأت في أوائل القرن العشرين (١٩٠٢) أي على مفترق الطريق بين عهد التقليد وعهد الاجتهاد، وفي إبان الحركة التي أيقظت العقول لمواجهة الحياة في العصر الحديث.

إذا كانت فلسفة ابن رشد -كما أكد الدكتور طيب تيزيني - مادية هرطقية، وإذا كانت فلسفته- كما أكد دي بور- فيها آراء إلحادية كبيرة تجعله مخالفاً كما أثبتته علوم العقائد في الديانات الثلاث، فكيف يتحدث العقاد عن القوة الحيوية؟!

للفلسفة الرشدية التي تجلت في معاودة ظهورها حين كان الشرق العربي في أوائل القرن العشرين على مفترق الطريق بين عهد التقليد وعهد الاجتهاد وفي إبان الحركة التي أيقظت العقول لمواجهة الحياة في العصر الحديث؟! وهل يعني ذلك أن العقاد ينظر إلى نظرية المعرفة المادية عند ابن رشد على أنها اجتهاد في الدين نحتاج إليه لمواجهة الحياة في العصر الحديث؟!

ينقلنا هذا السؤال إلى قضية الصراع بين المادية والمثالية أو بين المعقول واللا معقول في الفكر الإسلامي. ونكتفي بعرض رأي الدكتور الجابري بهذا الصدد لأنه يقدم في فلسفة ابن رشد رأياً جديداً.

يقول الدكتور الجابري في مقالة: "صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي(٥) مايلي: "أن العقل العربي لم يكن ظهوره نتيجة تصفية الحساب بكيفية نهائية مع اللامعقول، كما كان الشأن بالنسبة للوغوس اليوناني الذي قام ليحل محل الميتوس، بل لقد بقي اللامعقول ملازماً ومصارعاً للعقل العربي منذ تكوينه وخلال جميع مراحل تطوره، لقد ظهر العقل العربي أول ماظهر في القرآن كخطاب يدعو الإنسان إلى التحرر من العبودية لما يصنع بيديه أي للتحرر من الاستلاب بأقوى معانيه.. كان ظهور العقل العربي إذن خلال المعقول الديني الذي قدمه القرآن مقروناً بالدعوة إلى التخلص من الاستلاب الديني للمشخص (الأصنام) ومن التقليد ومن الخوف من قوى الطبيعة ومن مظاهر أخرى من الفكر البدائي، أو قل كان هو هذه الدعوة نفسها. ولقد وفر الإسلام للعقل العربي كل إمكانيات التطور بتحوله إلى دولة ذات طموحات عالمية، دولة ورثت الحضارات القديمة فعلاً فأصبحت تتوفر بين عشية وضحاها على موروث ثقافي ضخم ومتنوع، فكان هذا الموروث القديم هو المجال الحيوي الذي قدر للعقل العربي أن يتنفس فيه. وبما أن هذا الموروث القديم كان خليطاً من المعقول واللامعقول فلقد قُدِّر للعقل العربي ألاّ يرتقي درجة في العقلانية إلا وارتقى درجة مماثلة في اللاعقلانية، وهكذا فبمجرد ماخطا العقل العربي خطوته الأولى مع العقلانية القرآنية متحرراً من

اللامعقول الجاهلي، جاءت الإسرائيليات لتغرقه بأخبار الجنة والنار وأساطير الأولين والآخرين... إننا نعتقد أن الستراتيجية الرشدية التي دشنها ومارسها ابن رشد هي وحدها الكفيلة بتحرر العقل العربي من تشنجات المعقول الديني وردات اللامعقول العقلي. إن تحقيق مصالحة عقلانية بين المعقول الديني والمعقول العقلي (العقل الكوني) على الطريقة الرشدية التي تعتمد الفصل بين الدين والفلسفة، وبالتالي تجاوز الحاجة إلى الغنوص، إن تحقيق مصالحة من هذا النوع شرط ضروري لتحرير العقل العربي من الدوافع والأهداف التي جعلته يقيم اللامعقول العقلي وسيطاً بين الله والناس، بين الدين والفلسفة، الشيء الذي جعله يعاني من الحضور المكثف للغيب ومقولاته ويجد نفسه بالتالي مهيأ للهروب، تحت وقع أية صدمة من (عالم الشهادة) إلى (عالم الغيب) من المعقول إلى اللا معقول، وإذن فإن إعادة قراءة الصراع الذي عاشه الفكر العربي الإسلامي طوال تاريخه المديد، وبالتالي قراءة هذا التاريخ نفسه على أنه صراع بين المعقول واللا معقول في دائرة (النقل) و (العقل) معاً – وليس بين (العقل) و(النقل) أو بين (مادية) و(مثالية) مزعومتين–لهي، فيما نعتقد من الخطوات النقدية الأولية التي لابد منها لتدشين نهضة جديدة بالعقل العربي، وبالتالي بالواقع العربي بمختلف مستوياته ومظاهره".

وهكذا نرى أن الدكتور الجابري قدم في فلسفة ابن رشد رأياً جديداً (يقول باعتماد ابن رشد الفصل بين الدين والفلسفة) يناقض الرأي السائد (الذي يقول باعتماد ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة). وقد توسع الدكتور الجابري في تفصيل هذا الرأي في كتابه "نحن والتراث"، حيث قرر مايلي: "هكذا وجد فلاسفة المغرب والأندلس أنفسهم متحررين من العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية التي حركت إشكالية زملائهم في المشرق فلم يعد هناك مبرر. ولا دافع لتلك المحاولات الرامية إلى دمج الدين في الفلسفة سواء على طريقة الفارابي أو طريقة ابن سينا، بل إن المشكل الذي طرح نفسه على فلاسفة المغرب كان بالعكس من ذلك تماماً: لقد عمل فلاسفة المشرق على دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين طلباً للوحدة الفكرية التي يراد منها أن تصنع وحدة المجتمع والدولة، أما في المغرب والأندلس حيث لم تكن هذه المشكلة مطروحة بنفس الشكل والحدة فسيعمل فلاسفته، وابن رشد منهم خاصة، على الفصل بين الدين والفلسفة، إنقاذاً للدين والفلسفة، سواء بسواء، كيف ذلك؟ ولماذا؟ إن هذا الانفتاح الليبرالي العقلاني الذي أشرنا إليه لم يكن من الممكن أن يتم بدون قيود خاصة في مجتمع يرزح فيه عامة الشعب تحت تأثير الفقهاء المتزمتين الذين ربطوا الفلسفة بالإلحاد. لقد نجحت حملة الغزالي على الفلاسفة: فمن جهة زكت وجهة نظر الفقهاء المتزمتين الذين اعتبروا الاشتغال بالفلسفة كفراً وإلحاداً، ومن جهة أخرى أقامت الدليل على استحالة البرهنة على قضايا الدين بواسطة المنطق والفلسفة، ولذلك كان لابد والحالة هذه، من أن تتجه العقلانية الإسلامية على عهد الموحدين نحو البحث عن رؤية جديدة لعلاقة الدين بالفلسفة، رؤية تقوم على أساس الفصل بينهما للاحتفاظ لكل منهما بهويته، وتحديد مجال نفوذه، وهكذا، فإذا كانت العقلانية الإسلامية قد بلغت مرحلةعالية من النمو والتطور مع الفارابي خاصة بمحاولاتها الدمج بين الدين والفلسفة، فإنها قد بلغت مرحلة أعلى مع ابن رشد بانكبابها على الفصل فصلاً عقلانياً متقدماً بين الدين والفلسفة. وذلك

هونفس السياق التطوري الذي ستعرفه العقلانية في أوروبا بعد ابن رشد مباشرة. لقد ركز الرشديون اللاتين في أوروبا نفس المحاولة التي عرفها المشرق في الفلسفة، ثم تجاوزت هذه المرحلة في عصر (الأنوار) بقيام تيارات تكرر في خطوطها العامة وجهة نظر ابن رشد الداعية إلى الفصل بين الفلسفة والدين.. لقد نظر ابن رشد، إذن، إلى الدين والفلسفة كبناءين أكسيوميين، فرضيين، استنتاجيين، يجب أن يبحث عن الصدق فيهما داخل كل منهما، لا خارجه، ذلك لأن المبادئ والمقدمات، في الدين كما في الفلسفة، مبادئ موضوعة، يجب التسليم بها دون برهان. وهكذا فإذا أراد الفيلسوف أن يناقش قضايا الدين فعليه أولاً أن يسلم بمبادئ الدين، وإذا أراد العالم الديني أن يناقش قضايا الفلسفة، أية فلسفة، فعلية أن يسلم أولاً بالمبادئ التي شيدت عليها هذه الفلسفة"(٦).

## ثانياً: رأينا في فلسفة ابن رشد، أسباب دعوتنا إلى فلسفة رشدية عربية معاصرة وأهدافها:

بما أن الحديث عن الفلسفة الرشدية العربية المعاصرة يرتبط بتحديد الموقف من التراث العربي الإسلامي، سنستعرض في البدء بعض الآراء التي تعكس في الفكر العربي المعاصر اتجاهات مختلفة في النظر إلى التراث العربي الإسلامي.

١- يرى الدكتور محمد عمارة في كتابه "التراث في ضوء العقل" إن الناس فيما يتعلق بالنظر إلى التراث- تراثنا العربي الإسلامي- تتوزعهم ثلاثة مواقف: موقف الثورة على كل المواريث وموقف الجمود عند لون واحد من التراث، وموقف السلفيين العقلانيين، وعليه فإن تيارات الفكر التي اختلفت واصطرعت حول الموقف من التراث هي التالية:

أ- التيار الذي دعا إلى هدم التراث أو التجاوز له مع استبداله بتراث الحضارة الغربية.

ب- والتيار الذي تربى في أحضان المؤسسات التقليدية الجامدة المحافظة والذي لم ير من تراثنا سوى ثمرات عصر الركاكة والانحطاط...

ج- ثم تيار الاستنارة والتجدد الذاتي الذي دعا إلى الانفتاح على حضارة الغرب، دون أن تكون بدايتنا بالضرورة من حيث انتهى الغربيون... ونادى بالتفاعل مع الحضارات العريقة، دون أن نفقد الأمة خصائصها ومميزاتها، وبشر بالتمايز الحضاري بناء على أن لهذه الأمة- إلى جانب الوطن المستعمرة والثروة المستباحة- مشروعاً حضارياً هو جزء من سماتها الخاصة وقسماتها المميزة، وهو أيضاً سبيلها كي نسهم في إثراء الفكر الإنساني عندما تنهض اليوم غداً.

ثم يحدد الدكتور عمارة موقفه من التراث قائلاً: "هكذا نجد أن السبيل إلى نهضة أمتنا هذه إنما يكمن في مواصلة النهج التجديدي الذي سعى أعلامه إلى بعث الأمة وإنهاضها وتجديد

حياتها، دون أن تنسلخ هذه الأمة عن تراثها الخلاّق وحضارتها المبدعة، ذلك أن هذا الانسلاخ -مثله كمثل الجمود- عدو النهضة الحقيقية، وبهما معاً تقرُّ عين الأعداء الذين لا يريدون لهذه الأمة بعثاً ولا تقدماً ولا إحياءً"(٧).

٢- ويدعو الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه "تجديد الفكر العربي" إلى طريق للفكر العربي المعاصر يضمن له أن يكون عربياً حقاً ومعاصراً حقاً، فيقول: فإذا شئنا أن يكون لنا موقف نستمده من تراثنا فليكن هو موقف المعتزلة والأشاعرة معاً. فمن المعتزلة نأخذ طريقتهم العقلية، ومن الأشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر حد نستطيع بلوغه، نجعل الدين موكولاً إلى الإيمان، ونجعل العلم موكولاً إلى العقل، دون أن نحاول امتداد أي من الطرفين ليتدخل في شؤون الآخر"(٨).

٣- وحول دور العقل في قيادة حركتنا الفكرية يكتب الدكتور توفيق الطويل في كتابه "في تراثنا العربي الإسلامي" مايلي: "نجد أن كل قطاعات حياتنا الفكرية تستلهم العقل المسالم دواماً ومن غير شذوذ. ونقصد بهذا العقل الذي يفكر دائماً في إطار من المألوف للناس، لا يصدم عرفاً شائعاً وإن كان مخطئاً، ولا يتعارض مع رأي ذائع بالغاً ما بلغ فساده. وهذا وإن كان أدعى إلى الاستقرار فإنه يعوق التطور ويمنع التجديد"(٩).

٤- أما الأستاذ حسين مروة في كتابه "تراثنا، كيف نعرفه؟" فيدعو إلى تجربة جديدة لبعث التراث العربي الفكري قائلاً: "كان من أولى مهماتنا أن نرجع إلى إرثنا الثقافي العربي في مختلف عصوره، نحاول أن نكشف عن أفضل كنوزه ركام الزمن والإهمال معاً. ونحن نعلم أن كثيراً جداً من هذه الكنوز قد طمس عن عمد وقصد في بعض أدوار التاريخ. وعن جهل وسذاجة في أدوار أخرى. ولكن عنصر العمد كان هو الأغلب، لأن أفضل كنوز الفكر العربي في مراحل شتى من تاريخنا كان تعبيراً عن الأفكار الجديدة، في الحياة العقلية أو الاجتماعية أو السياسية، التي تنبثق من حركة التطور لكي تصارع الأفكار السائدة القديمة المحافظة المستنفدة أغراضها التي تعبر عن مصالح فئات من المجتمع تكون هي الفئات القابضة على زمام المنافع والمغانم والسلطان في أواخر كل مرحلة من التاريخ، متشبثة بها في إصرار محموم حتى تلفظ أنفاسها"(١٠).

٥- ويرى الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه "نحن والتراث" إن الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه وتستمد منه (الحلول) الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل. وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني فهو ينطبق أيضاً على التيارات الأخرى باعتبار أن لكل منها سلفاً يتكئ عليه ويستنجد به.

هكذا يقتبس العرب جميعاً مشروع نهضتهم من نوع الماضي، إمّا الماضي العربي الإسلامي وأمّا (الماضي-الحاضر الأوروبي) وإمّا التجربة الروسية أو الصينية أو.... والقائمة طويلة.

إنه النشاط الذهني الآلي الذي يبحث عن الحلول الجاهزة لكل المشاكل المستجدة في (أصل ما(١١). ويدعو الدكتور الجابري إلى (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي) فيقول: "إن طرح مشكلة التعامل مع التراث على أساس مايجب أخذه وما ينبغي تركه من هذا التراث ككل... طرح خاطئ غير موضوعي غير تاريخي، ذلك لأن التراث ليس بضاعة تم إنتاجها دفعة واحدة خارج التاريخ، بل هو جزء من التاريخ، هو حركة الفكر وتطلعاته خلال مراحل معينة من التطور وبالتالي فهو لحظات متتابعة ألغى بعضها بعضاً أو كمله، لحظات فكر يعكس الواقع ويعبر عنه ويؤثر فيه سلبياً أو إيجابياً.

ولذلك فالتعامل مع التراث تعاملاً علمياً يجب أن يكون على مستويين: مستوى الفهم ومستوى التوظيف أو الاستثمار، في المستوى الأول يجب أن نحرص فعلاً على استيعاب تراثنا ككل بمختلف منازعه وتياراته ومراحله التاريخية. أما على مستوى التوظيف فيجب أن نتجه أكثر وأكثر إلى أعلى مرحلة وقف بها التقدم، أما أن نبحث فيما يمكن أخذه من المعتزلة والشيعة والخوارج والأشاعرة ثم الفلاسفة فهذا عمل غيرتاريخي، لا يؤدي إلا إلى حلقات مفرغة. ذلك لأن مانريد، بل مايمكن أن نتعامل معه نحن اليوم من التراث ليس التراث كما عاشه أجدادنا، وكما تحتفظ لنا به الكتب، بل ماتبقى منه، أي مابقي منه صالحاً لأن يعيش معنا بعض مشاغلنا الراهنة وقابلاً للتطوير والإغناء ليعيش معنا مستقبلنا. وذلك معنى الأصالة"(١٢).

٦- وقد طرحنا موقفنا من التراث العربي الإسلامي في المؤتمر العالمي لتاريخ الحضارة العربية الإسلامية بدمشق عام ١٩٨١ فقلنا: "إن التمسك بالتراث يجب أن ينبع من التمسك بالوجود القومي ومن ضرورة ربط الحاضر بالماضي من أجل السعي نحو مستقبل أفضل. ولابد من ذلك من الإقرار بمايلي: كما أن من غير المعقول أن يكون كل ما جاء في التراث خاطئاً، فليس كل ماجاء في التراث صحيحاً بالضرورة، لذا يجب أن ندرس التراث بعناية وموضوعية فنتثبت الصحيح والإيجابي فيه ونتمسك به ونشير إلى الخاطئ والسلبي فنستبعده. إن مثل هذا الموقف من التراث لا يعني بحال من الأحوال الانغلاق على تراث السلف والابتعاد عن العلم الحديث وعدم الأخذ بمنجزاته، بل يعني الدعوة إلى المتابعة المستمرة للعلم الحديث والإفادة منه في فهم التراث لاستخدامه إيجابياً في معالجة قضايانا ومشاكلنا الراهنة، فالتراث والحالة هذه يجب أن يسخر لخدمة الحياة في الحاضر والمستقبل لا أن يكون من المعروضات التي توضع في المتاحف، وبما أن الثقافة الإنسانية تتميز بخاصة التواصل فإن المساهمة التي يقدمها شعب مافي التراث الثقافي تصبح جزءاً من التراث الثقافي الإنساني(١٣).

في ضوء موقفنا من التراث ننتقل إلى الإجابة عن السؤال: لماذا الدعوة إلى فلسفة رشدية عربية معاصرة؟

يعاني الناشئة في المجتمع العربي المعاصر من مشكلتين حادتين: الأولى هي المشكلة

اللغوية العربية(١٤) وتتجلى هذه المشكلة من ناحية في الازدواجية اللغوية التي نقصد بها العلاقة غير الطبيعية بين اللغة العربية الفصحى ولهجاتها العامية المختلفة، وفي الشكوى من الطرائق القديمة في دراسة اللغة العربية الفصحى من ناحية أخرى.

والمشكلة الثانية هي مشكلة التمزق النفسي بسبب التناقض بين الإيمان والعلم، تحتل الازدواجية اللغوية في العربية جانباً غير كبير من المشكلة اللغوية العربية المعاصرة، في حين أن الجانب الأكبر من المشكلة استفحال الشكوى من الطرائق القديمة في دراسة اللغة العربية الفصحى والتذمر الشديد منها(١٥). ومايعنينا هنا هو مشكلة التمزق النفسي الذي يعاني منه الناشئة في المجتمع العربي المعاصر بسبب التناقض بين الإيمان والعلم. فالتلاميذ والطلاب يطلعون على نظريات العلم الحديث وقوانينه في المدارس والجامعات ويلقنون إلى جانب ذلك أحكام الشريعة، وتظهر المشكلة حين يقول لهم بعض المعلمين والأساتذة (لا يوجد تناقض بين الإيمان والعلم). بينما يقول لهم فريق ثان (هناك تناقض بين الإيمان والعلم فلا تصدقوا ماينافي الشرع من العلم). ويقول لهم فريق ثالث (خذوا بالعلم ولا تشغلوا بالكم بموافقته أو عدم موافقته للشرع). وهكذا يبدأ التمزق النفسي عند الناشئة في المدرسة ثم الجامعة، ويتعمق هذا التمزق حين ينغمس الناشئة في متابعة الحوار الثقافي الدائر حول العلاقة بين (النقل) و(العقل) أو بين (التراث) و(المعاصرة).

ونرى أن العودة إلى الرشدية في وقتنا الراهن تمكّن بنجاح من حل مشكلة التمزق النفسي المشار إليها. ولا نقصد بالرشدية ما نسب إلى ابن رشد من محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، بل نقصد في المقام الأول نظريته في المعرفة الإنسانية.

تنطلق نظرية المعرفة عند ابن رشد من تحديد واضح للعلاقة بين الذات والموضوع يتجلى في أن المعارف الحقيقية ليست مجرد صور ذهنية بل يقابلها أشياء في الواقع، أي أن مصدر المعرفة الإنسانية هو العالم الخارجي، ويعني ذلك أن المعرفة ليست عملية استعادة أفكار موجودة مسبقاً في غير عالمنا (في عالم غير مادي). ويستتبع هذا تبني القول بأنه يمكن للإنسان معرفة العالم وقوانينه. هذه هي النزعة العقلانية الرشدية.

يتضح أن ابن رشد موضوعي في تقريره مسألة العلاقة بين الوعي والوجود (وهي المسألة الأساسية في الفلسفة)، ويستمد مبادئ اليقين من بداهة وجود العالم.

فالعالم الخارجي موجود. وهذه حقيقة لا ريب فيها لأن الوجود يغمرنا من كل جانب ولا يستطيع أحد أن ينكر هذه الحقيقة إلا بضرب من الافتراضات الوهمية.

وفي ضوء هذا الفهم لنظرية المعرفة الرشدية سنبين رأينا فيما نسب إلى ابن رشد من محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة:

ذكرنا أن الرأي السائد يقول باعتماد ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة. وأشرنا إلى رأي.

د.عابد الجابري القائل باعتماد ابن رشد الفصل بين الدين والفلسفة.

ونحن نرى أن ابن رشد لم يوفق بين الدين والفلسفة، كما أنه لم يفصل بينهما، بل انطلق من مقولة عدم التناقض بين ماجاء في القرآن والحكمة(التي هي الفلسفة أم العلوم). وقد أكد ذلك في خاتمة كتابه "فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال"(١٦) حين قال: ".... فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والألم وبخاصة ماعرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة، فإن الأذية من الصديق هي أشد من الأذية من العدو، أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة...".

وفي ضوء مقولة ابن رشد بعدم تناقض الشريعة والحكمة، يجب أن نفهم تأكيده التمسك بمنهج البرهان العلمي (الموضوعي) حيث قال: "وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكأن !الاعتبار ليس سيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن تجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. وبيّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع القياس وهو المسمى برهاناً".

وتتجلى ثقة ابن رشد المطلقة بعدم تناقض الشريعة والحكمة، حين أكد بشكل جازم ضرورة التأويل في حالة مخالفة ظاهر الشرع لما يؤدي إليه البرهان العلمي، فقال: " ونحن نقطع قطعاً أن كل ماأدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن.

وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول، بل نقول أنه مامن منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول.

لذا ندعو إلى فلسفة رشدية عربية معاصرة تعتمد نظرية المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات لتبلغ المعرفة النظرية المجردة بواسطة التعليم وتحصيل المعرفة، ونرفض الاعتراف بالمعرفة الغنوصية (الإشراقية أو الإلهامية) الخاصة بأهل العرفان وحدهم.

وهكذا نجنب الناشئة في المجتمع العربي المعاصر مشكلة التمزق النفسي بسبب تناقض مزعوم بين العلم والشريعة.

وباعتماد النهج الرشدي يستطيع المجتمع العربي الإسلامي المعاصر الأخذ بأسباب العلم باطمئنان، لما أدى إليه البرهان العلمي.

## الهوامش:

١- نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريده، الدار التونسية للنشر / المؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر. ص ٤٠٢-٤٠٣ .

٢- سلسلة (أعلام الفكر العربي)-منشورات دار الشرق الجديد- الطبعة الأولى ١٩٦٠.

٣- دار دمشق - الطبعة الخامسة، ص ٧.

٤- سلسلة "توابغ الفكر العربي" رقم (١).

٥- المنشورة في مجلة (الفكر العربي المعاصر)- العدد الذي يحمل الأرقام (٢٠ و ٢١ و ٢٢)/ صيف عام ١٩٨٢.

٦- "نحن والتراث" - دار التنوير - بيروت- ط٤/ ١٩٨٥، ص ٢٣٤-٢٣٨.

٧- دار الوحدة- بيروت، ص ١٦.

٨- دار الشرق- بيروت- الطبعة السادسة ١٩٨٠، ص ١٣٤.

٩- سلسلة (عالم المعرفة)- الكويت/ مارس ١٩٨٥، ص ١٦٧.

١٠- مؤسسة الأبحاث العربية- بيروت، ص ٩.

١١- "نحن والتراث"، ص ١٩.

١٢- "نحن والتراث"، ص ٤٧.

١٣- الدور الإيجابي للمتكلمين -المعتزلة في علم اللغة العربية، في كتاب "وقائع محاضرات المؤتمر العالمي لتاريخ الحضارة العربية الإسلامية، بمناسبة الاحتفالات بحلول القرن الخامس عشر الهجري- جامعة دمشق- نيسان ١٩٨١-مطابع مؤسسة الوحدة بدمشق، ص ٦٥٧-٦٧٧.

١٤- حول الموضوع ارجع إلى مقالتنا وعنوانها "المشكلة اللغوية العربية المعاصرة" المنشورة في مجلة "الموقف الأدبي" بدمشق - العدد الذي يحمل الأرقام (١٤٤-١٤٥-١٤٦)، عام ١٩٨٣.

١٥- عرضنا رأينا في كيفية الخروج من هذه المشكلة في بحثنا وعنوانه: "نظرية جديدة في دراسة بنية اللسان العربي"، المقدم إلى الملتقى الدولي الرابع للسانيات الذي سيعقد في الجامعة التونسية (نوفمبر ١٩٨٧) حول "اللسانيات العربية والإعلامية".

١٦- اعتمدنا النسخة التي أصدرتها الشركة الوطنية للنشر والتوزيع- الجزائر ١٩٨٢.

□□□

# أخبار التراث العربي

**تهتم بأخبار العلماء والباحثين والجامعات والمراكز العلمية**

**فيما يتعلق بشؤون التراث العربي**

محمود الأرناؤوط

## *أخبار العلماء والباحثين:*

- من: تقوم لجنة من الباحثين مؤلفة من الأساتذة: د. حسام الدين فرفور، رياض عبد الحميد مراد، محمود الأرناؤوط، د. نزار أباظة باستخراج وتحقيق "معجم الشعراء من تاريخ مدينة دمشق" لابن عساكر الدمشقي المتوفى سنة (٥٧١هـ) بإشراف الأستاذ الدكتور شاكر الفحام رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق، وسيتألف المعجم من اثني عشر مجلداً، الأول منها مخصص لدراسة هامة عن ابن عساكر وكتابه "تاريخ مدينة دمشق" والأخير منها سيحتوي على الفهارس العلمية لمجلدات الكتاب العشرة التي ستضم خمس مئة ترجمة للشعراء الوارد ذكرهم في "تاريخ مدينة دمشق" مع أشعارهم بواقع خمسين ترجمة في كل مجلد.

- تستمر الباحثة الأستاذة سكينة الشهابي في تحقيق مجلدات "تاريخ مدينة دمشق" لابن عساكر الذي يتولى طبعه (مجمع اللغة العربية بدمشق) وقد سبق للأستاذة الشهابي تحقيق عدد كبير من مجلدات الكتاب المذكورة، نشر معظمها في مجمع اللغة العربية بدمشق ونشر بعضها الآخر في مؤسسة الرسالة ببيروت.

- انتهت الباحثة الأستاذة وفاء تقي الدين من تحقيق "معجم الشيوخ" لابن عساكر، وقدمته لدار البشائر بدمشق ليصدر عنها في مجلدين كبيرين خلال هذا العام ١٩٩٩.

- تقوم لجنة من الباحثين بإعداد (تكملة) لـ "مختصر تاريخ دمشق" لابن منظور بتكليف من دار الفكر بدمشق ستضم التراجم التي أسقطها ابن منظور في أثناء اختصاره الكتاب، وستصدر (التكملة) عن دار الفكر بدمشق في سبعة مجلدات الأخير منها سيحتوي على الفهارس العلمية، وتتألف لجنة إعداد (التكملة) من الأساتذة: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب وأكرم البوشي ورياض عبد الحميد مراد وغيرهم.

- تقوم لجنة من الأساتذة الباحثين بتحقيق كتاب "البداية والنهاية" لابن كثير الدمشقي وفق منهج للتحقيق وضعه الأستاذ الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، الذي سيتولى علاوة على ذلك مراجعة الأحاديث الواردة في الكتاب مع تخريجاتها وكتابة تقديم للكتاب، وسيصدر الكتاب عن دار ابن كثير في (٢٠) مجلداً الأخيران منها سيحتويان على الفهارس العامة.

ومن الجدير بالذكر أن كتاب "البداية والنهاية" يعد أهم كتب التاريخ العربي الإسلامي ومن أكثرها شهرة بين العلماء والباحثين.

- يقوم الباحث أديب غزاوي بتحقيق كتاب "الزهور المقتطفة من تاريخ مكة المشرفة" لتقي الدين الفاسي المتوفى سنة (٨٣٢هـ) بالاعتماد على مصورة مخطوطة مكتبة العلاّمة الشيخ عبد الله بن خلف الدحيّان الكويتي المتوفى سنة (١٣٤٩هـ) المحفوظة في مكتبة وزارة الأوقاف الكويتية.

- يقوم الباحث الأستاذ رياض عبد الحميد مراد بتحقيق كتاب "محاضرات الأدباء" للراغب الأصبهاني (من علماء القرن الخامس الهجري) بالاعتماد على أربع نسخ خطية من مكتبات دمشق والقاهرة وشستربتي.

*من أخبار المراكز العلمية:*

- يقوم مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول بجهود متميزة في خدمة التراث العربي الإسلامي، وقد صدرت عنه أخيراً مجموعة من الفهارس العلمية للمخطوطات العربية على جانب كبير من الأهمية وهي التالية:

- فهرس مخطوطات مكتبة كربر يلي وتقع في ثلاث مجلدات، وتولى إعداده الأساتذة د. رمضان ششن، جواد يزكي، جميل آقبكار، وقدم للفهرس الأستاذ الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي.

- فهرس المخطوطات الإسلامية في قبرص ويقع في مجلد واحد، وقام بإعداده الأساتذة: د. رمضان شش، مصطفى هاشم آلتان –جواد ايزكي، وقدم له الأستاذ الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي.

- فهرس المخطوطات العربية النادرة في مكتبات تركيا ويقع في مجلد واحد كبير، وقام بإعداده د. رمضان ششن، وقدّم له الأستاذ الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي.

- الببليوغرافيا العالمية لترجمات معاني القرآن الكريم بين عامي (١٥١٥–١٩٨٠م) في مجلد كبير إعداد د. عصمت بينارق ود. خالد آرن، بإشراف الأستاذ الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي.

- يقوم معهد المخطوطات العربية في القاهرة بجهود مشكورة في خدمة التراث العربي، وقد صدرت عنه مجموعة من الفهارس العلمية لعدد من المكتبات المعنية بالمخطوطات العربية وهي التالية:

- فهرس مخطوطات مكتبة جامعة الإسكندرية، ويقع في مجلدين، وقام بإعداده د. يوسف زيدان.
- فهرس مخطوطات مكتبة رفاعة رافع لطهطاوي، ويقع في مجلدين، وقام بإعداده أيضاً د. يوسف زيدان.
- كما أصدر عن المعهد المذكور الجزء الأول من المستدرك على "المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع" الذي سبق للمعهد إصداره من تأليف د. محمد عيسى صالحية، وقد أعدّ هذا المستدرك الأستاذ هلال ناجي وراجعه الأستاذ عصام الشنطي.

ولا بد من التنويه إلى الدور الهام الذي تؤديه مجلة معهد المخطوطات العربية في خدمة التراث العربي والعاملين في شؤونه من خلال أعدادها المتميزة.

- مجلة جديدة عن المخطوطات العربية تصدر في المملكة العربية السعودية:

قامت مجلة (عالم الكتب) الشهيرة في مدينة الرياض عاصمة المملكة العربية السعودية والتي تصدر عن دار ثقيف للنشر والتأليف بإصدار ملحق محكّم عنها بعنوان "عالم المخطوطات والنوادر" ويتولى رئاسة تحريره الأستاذ الدكتور يحيى محمود بن جنيد الساعاتي، وقد صدر من الملحق المذكور، (وهو نصف سنوي) أربعة أعداد اشتملت على عدد من الدراسات والبحوث العلمية الهامة، كما اشتملت على عدد من النصوص المحققة.

***من أخبار دور النشر في الوطن العربي.***

- اصدارات جديدة من كتب التراث.
- عن دار الفكر بدمشق صدرت الكتب التالية:
- أعيان العصر وأعوان النصر، للصفدي، في خمس مجلدات، وقد قام بتحقيقه مجموعة من الدكاترة من قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة دمشق وهم: د. علي أبو زيد، د. نبيل أبو عمشة، د. محمد موعد، د. محمود سالم محمد، وتولى التقديم للكتاب الأستاذ الدكتور مازن المبارك، وألحق بالمجلدات الخمسة مجلد سادس للفهارس العامة أعده قسم الدراسات والبحوث في دار الفكر.

ويعدّ كتاب "أعيان العصر" من خيرة المصنّفات التي خلّفها الأسلاف، وهو يحتوي على تراجم الأعلام الذين أدركهم الصفدي، أو لقيهم في حياته، أو أخذ عنهم، أو كانوا في زمنه في جميع أنحاء الخلافة الإسلامية آنذاك أي في القرن الثامن الهجري وهو من خير القرون من حيث العدد الذي شهده من العلماء والأدباء والأمراء والسلاطين والقادة، مما جعله من أهم المصادر التي لا غنى لباحث عنها.

- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للشوكاني، في مجلد ضخم، وقد قام بتحقيقه الأستاذ الدكتور حسين عبد الله العمري، وهو كتاب هام للباحثين وقد حظي بفهرسة علمية هامة في آخره.

- فتاوى الإمام النووي، من جمع تلميذه ابن العطار الدمشقي، وهي فتاوى فقهية على جانب كبير من الأهمية، حققها وخرّج أحاديثها وعلق عليها وقدّم لها الأستاذ محمود الأرناؤوط.
- وعن دار صادر ببيروت صدرت الكتب التالية:

المستطرف من كل فن مستظرف، للأبشيهي، وهي الطبعة الأولى المحققة من هذا الكتاب الهام، وقد تولى تحقيقه الأستاذ إبراهيم صالح، وصدر في ثلاثة مجلدات كبيرة احتوى الأخير منها على فهارس علمية نافعة.

- تعريف ذوي العلا بمن لم يذكره الذهبي من النّبلا، لتقي الدّين الفاسي، وهو ذيل على كتاب "سير أعلام النبلاء" للذهبي، ويقع في مجلد واحد، وقد قام بتحقيقه الأستاذان محمود الأرناؤوط وأكرم البوشي.

ويعدّ هذا الكتاب إضافة هامة لمكتبة التراجم التي تخدم الباحثين في شؤون التراث العربي.

- القبس الحاوي لغرر ضوء السخاوي، لابن الشمّاع الحلبي، وهو مختصر هام لكتاب الحافظ السخاوي الشهير "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع" وقد قام بتحقيقه الأستاذان حسن اسماعيل مروة وخلدون حسن مروة، وخرّج أحاديثه وقدّم له الأستاذ محمود الأرناؤوط، وصدر في مجلدين كبيرين.
- إتمام الأعلام، (وهو تكملة على كتاب العلاّمة خير الدين الزركلي الدمشقي) ويتناول التأريخ لأعلام العرب والمستشرقين والمستعربين منذ وفاة العلاّمة الزركلي عام ١٩٧٦ وإلى نهاية عام ١٩٩٨م، وقام بتأليفه الدكتور نزار أباظة والأستاذ محمد رياض المالح.
- ترجمة أبي هريرة من "تاريخ مدينة دمشق" لابن عساكر، وقد قام بتحقيقه والتعليق عليه الأستاذ ياسين محمود الخطيب، وراجعه وقدّم له الأستاذ محمود الأرناؤوط.
- وعن دار المأمون للتراث بدمشق صدرت فهارس كتاب الحجّة للقرّاء السبعة:

صدرت عن دار المأمون للتراث بدمشق (الفهارس العلمية) لكتاب "الحجة للقراء السبعة" لأبي علي الفارسي وهي آخر الأعمال العلمية للأستاذ عبد العزيز رباح رحمه اللّه وتقع في مجلد واحد وقد سبق لدار المأمون للتراث بدمشق طبع مجلدات الكتاب الستة قبل ذلك وعلى مراحل بتحقيق الأستاذين محمد بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي، ومراجعة الأستاذين عبد العزيز رباح وأحمد يوسف الدقاق.

- وعن معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب صدر كتاب عيون المؤلفات:

صدر عن معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب كتاب "عيون المؤلفات" وهو من تأليف الأستاذ عبد الوهاب الصابوني المتوفى سنة ١٩٨٦م، ومن تحقيق الأستاذ محمود فاخوري، أحد أساتذة كلية الآداب بجامعة حلب، وقد صدر في ثلاثة مجلدات يحتوي الأخير منها على فهارس علمية مفيدة.

- وعن مكتبة سعد الدين بدمشق صدرت طبعة جديدة محققة ومفهرسة من "رحلة العبدري" بتحقيق الدكتور علي إبراهيم الكردي، وتقديم الأستاذ الدكتور شاكر الفحام.
- وعن مؤسسة الرسالة في بيروت صدرت طبعة جديدة محققة ومفهرسة من كتاب "الروضتين في أخبار الدولتين" بتحقيق الأستاذ إبراهيم الزيبق، وتقع في خمسة مجلدات.
- وعن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في الرياض صدر في ثلاثة مجلدات كتاب "طبقات القراء" للذهبي بتحقيق الدكتور أحمد خان.
- وعن المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق صدر المجلد الرابع والأخير منن كتاب "تاريخ ابن قاضي شهبة" بتحقيق الأستاذ الدكتور عدنان درويش، وهذا الكتاب من خيرة الكتب المحققة تحقيقاً متقناً.

□□□

# فهرس الكتّاب للسنة الثامنة عشرة

## ١٩٩٧ - ١٩٩٨ من مجلة التراث

## فهرس البحوث والدراسات مجلة "التراث العربي"

□□□